

Band **XXVII.**  
Tom.

Jänner-April

1932

Janvier-Avril

1787-3  
Heft **1, 2.**  
Fasc.

Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale  
d'Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional  
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für  
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

---

---

## INDEX:

	Pag.
Abbé H. Breuil: Le gisement à <i>Sinanthropus</i> de Chou-Kou-Tien (Chine) et ses vestiges de feu et d'industrie (ill.) . . . . .	1
P. P. Arndt, S. V. D.: Die Megalithenkultur der <i>Nad'a</i> (Flores) (ill.) . . . . .	11
Dr. Emilie Snethlage †: Chlpaya- und Curuaya-Wörter . . . . .	65
R. P. Dr. R. Verbrugge: La vie Chinoise en Mongolie . . . . .	95
B. Frhr. v. Richthofen: Zur Frage der archäologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasien (ill.) . . . . .	123
Rév. Père Daigre, C. S. Sp.: Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Equatoriale Française) (ill.) . . . . .	153
P. J. P. Crazzolaro, F. S. C.: Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bei den Schilluk . . . . .	183
Frieda Fligelman: Moral Vocabulary of an Unwritten Language . . . . .	213
P. Georg Höltker, S. V. D.: Einige Metaphern im Aztekischen des P. Sahagun . . . . .	249
Jaime de Angulo and William Ralgalan Benson: The Creation myth of the Pomo Indians . . . . .	261
P. W. Schmidt, S. V. D.: Die Errichtung des „Anthropos-Institutes“ . . . . .	275
Analecta et Additamenta (279), Miscellanea (289), Bibliographie (303), Avis (343), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (353).	

---

---

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut.

Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D.



Eigentum und Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“:

St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.



## Analecta et Additamenta.

Seite

P. Walter Vervoort, O. F. M.: Über Geisterglaube und Totengebräuche der Chulupi-Indianer im bolivianischen Chaco . . . . .	279
R. de Beauvois, S. J.: Notes sur les origines des Ba-Yansi du Bas-Kwilu (Congo-Belge) . . . . .	284
Dr. Robert Rottl: Die Bedeutung der Blutgruppen für die Anthropologie und Ethnologie Afrikas . . . . .	284
Martin Gusinde: Rudolf R. Schuller gestorben . . . . .	288

## Bibliographie.

Nordenskiöld Erland: L'Archéologie du bassin de l'Amazone (Georg Höltker) . . . . .	303
Luquet G. H.: L'Art Primitif (George Höltker) . . . . .	304
Doering Heinrich: Altperuanische Gefäßmalereien (Georg Höltker) . . . . .	306
Fischer Henri Théodore: Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde (Georg Höltker) . . . . .	308
Ricard Robert: Etudes et Documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal (George Höltker) . . . . .	309
Hassinger Hugo: Geographische Grundlagen der Geschichte (D. Kreichgauer) . . . . .	311
Semper Max: Rassen und Religionen im alten Vorderasien (D. Kreichgauer) . . . . .	311
Cauvet G.: Les Berbères en Amérique (D. Kreichgauer) . . . . .	312
Bestgen Albert: Gedanken und Bausteine einer Kosmologie (D. Kreichgauer) . . . . .	314
Lentz F. J.: Aus dem Hochlande der Maya (Georg Höltker) . . . . .	314
Podewils-Dürniz Gertrud von: Legenden der Chibcha (Georg Höltker) . . . . .	314
Krieg Hans, Prof. Dr.: Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Gran Chaco-Expedition (Martin Gusinde) . . . . .	315
Weinert Hans, Dr.: Menschen der Vorzeit (Martin Gusinde) . . . . .	315
Moreno Manuel M.: La organización política y social de los Aztecas (Georg Höltker) . . . . .	316
PeBler Wilhelm: Deutsche Volkstumsgeographie (Theodor Bröring) . . . . .	317
Bohner Alfred: Wallfahrt zu zweien (Theodor Bröring) . . . . .	317
Brandstetter Renward: Das Sprechen und die Sprache im Spiegel der indonesischen Idiom- und Literaturen (Aloys KaspruB) . . . . .	317
Kieckers Ernst: Die Sprachstämme der Erde (Aloys KaspruB) . . . . .	318
Geiger Paul: Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1925 und 1926 (D. Kreichgauer) . . . . .	318
Andrews Roy Chapman: Mit Harpune, Büchse und Spaten (D. Kreichgauer) . . . . .	319
Handmann Rudolf und Killermann Sebastian: Die Erde und ihre Geschichte (D. Kreichgauer) . . . . .	319
Wichmann Yrjö: Volksdichtung und Volksbräuche der Tscheremissen (Ödön Beke) . . . . .	319
Frobenius Leo: Indische Reise (Christoph Fürer-Haimendorf) . . . . .	321
Davenport C. B. and Steggerda Morris: Race Crossing in Jamaica (K. H. Roth-Lutra) . . . . .	323
Schemann Ludwig, Prof. Dr.: Die Rassenfragen im Schrifttum der Neuzeit (Martin Gusinde) . . . . .	325
Titius Arthur: Natur und Gott (Joh. Brunsmann) . . . . .	325
Jung-Diefenbach Josef, S. V. D.: Die Friesenbekehrung bis zum Martertode des hl. Bonifatius (Johann Kraus) . . . . .	326
Dahmen Pierre P., S. J.: Robert de Nobili (Joh. Thaurén) . . . . .	326
Goodland Roger: A Bibliography of Sex Rites and Customs (Georg Höltker) . . . . .	327
Thurnwald Richard: Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen (Wilh. Koppers) . . . . .	327
Ethnologische Studien (Wilh. Koppers) . . . . .	333
Marconès Francisque, S. J.: A Grammar of Central Karanga (Paul Schebesta) . . . . .	336
Huffman Ray: Nuer-English Dictionary (Paul Schebesta) . . . . .	337
— Nuer Customs and Folk-Lore (Walter Hirschberg) . . . . .	337
Rein Adolf: Die europäische Ausbreitung über die Erde (Martin Gusinde) . . . . .	338
Nieuwenhuis A. W.: Der Sexualtotemismus als Basis der dualistischen Kulturen und deren Exogamie in Ozeanien (Christoph Fürer-Haimendorf) . . . . .	339
Watson Ch. H.: Unter Menschenfressern in der Südsee (Christoph Fürer-Haimendorf) . . . . .	340
Kossinna G.: Altgermanische Kulturhöhe (Fritz Flor) . . . . .	341
Der Große Herder (D. Kreichgauer) . . . . .	341

Dem Heft liegt ein Prospekt: Dr. GASTON VAN BULCK, Beiträge zur Methodik der Völkerkunde (II. Bd. der Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik), bei.



# Le gisement à *Sinanthropus* de Chou-Kou-Tien (Chine) et ses vestiges de feu et d'industrie.

Par l'Abbé H. BREUIL, Professeur au Collège de France.

## Table des matières.

Préface par le P. G. SCHMIDT.

Introduction.

1<sup>o</sup> Le gisement et ses foyers.

2<sup>o</sup> Outillage en pierre.

3<sup>o</sup> Industrie osseuse.

4<sup>o</sup> Pourquoi ne trouve-t-on que des crânes et mandibules du *Sinanthropus*?

5<sup>o</sup> Qui a fait du feu et taillé pierres et os à Chou-Kou-Tien?

Appendice: Remarques sur le fait qu'on n'a trouvé que des crânes et des mandibules du *Sinanthropus*. Par le P. G. SCHMIDT.

## Préface.

C'est le mérite des deux Rév. Pères Jésuites TEILHARD DE CHARDIN et LICENT d'avoir découvert, en plusieurs expéditions commencées en 1924, dans la Mongolie des Ordos, les premières traces de l'homme paléolithique en Chine, traces qui se composaient d'un grand nombre d'outils et, quant aux restes de corps humains, d'une seule et unique dent d'enfant. Cela s'est passé en 1924<sup>1</sup>.

Le jeune paléontologue autrichien, le Docteur O. ZDANSKY, qui a fait partie de l'expédition du professeur suédois ANDERSON, avait déjà trouvé en 1922 à Chou-Kou-Tien, près de Pékin, deux dents humaines, mais nul outil; il les avait portées au laboratoire de l'Université d'Upsala où, après un examen approfondi, en 1926, il en a pu faire remarquer la forme extraordinaire. L'importance de cette trouvaille a incité le Docteur W. H. WONG, Directeur du Service géologique de Chine, à se mettre en relation avec la Rockefeller-Foundation, qui lui a fourni d'abondants subsides, de sorte que les explorations à Chou-Kou-Tien ont pu être reprises, cette fois-ci, sous la Direction du professeur canadien DAVIDSON BLACK.

Dans les années de 1927 à 1929 ont alors été extraits environ 4000 m<sup>2</sup> de rochers et de terrains fossilifères; on en a retiré environ 1500 caisses de fossiles. Il s'agissait donc de travaux préparatoires systématiques d'une envergure extraordinaire; les intéressantes découvertes subséquentes dans le domaine de la paléontologie humaine n'étaient, par conséquent, plus une œuvre de pur hasard. On a ainsi trouvé successivement dans un sédiment caractérisé stratigraphiquement et fauniquement comme appartenant à la période quaternaire la plus ancienne: à une profondeur de six mètres le crâne brisé et des parties

<sup>1</sup> Voir M. BOULE, H. BREUIL, E. LICENT et P. TEILHARD, Le Paléolithique de la Chine (Archives de l'Institut de Paléontologie humaine, Mém. 4, Paris 1928).



de mandibules d'un jeune homme; à une profondeur de dix-sept mètres, une moitié de mandibule et un fragment partiel d'un crâne adulte; ensuite, encore plus bas, dans diverses couches, plus de dix dents, et finalement, à l'issue de la campagne, dans la partie la plus profonde des fouilles, un crâne bien conservé; soit en tout restes de plus d'une douzaine d'êtres humains.

Mais la question s'est posée si c'étaient-là réellement des ossements d'hommes?

Une vive discussion s'éleva alors sur cette question entre les paléontologues et anthropologues, car ces restes découverts accusent des caractéristiques tellement singulières que la question a dû nécessairement être posée. Ces caractéristiques paraissent en effet rattacher les pièces trouvées à un âge qui s'étend bien en arrière de la *race de Néandertal*, et les rapprochent du *Pithécanthropus* que quelques savants considèrent comme un anneau intermédiaire entre le singe et l'homme, tandis que la plupart des explorateurs sont d'avis qu'on se trouve là en présence d'une évolution latérale de l'homme. Dans un rapport lumineux: «Une importante découverte en paléontologie», paru dans la «Revue des questions scientifiques» du mois de juillet 1930, le Rév. Père TEILHARD DE CHARDIN expose ces caractéristiques de la manière suivante: Les membres ne sont pas encore trouvés; les dents, très robustes et à racines fort longues, sont essentiellement de type humain; le menton est absent, il est donc inversé en dedans, pas autant que chez l'*Eoanthropus* de Pilt-Down, mais plus que sur la mâchoire de Heidelberg; le crâne montre un front fuyant, de forts bourrelets aux sourcils, le tout encore plus accusé que chez l'*homme de Néandertal*; on pourrait, du seul point de vue du crâne, le désigner presque comme un *Pithécanthropus* dont les régions frontale et pariétales auraient pris la courbure de l'*homme de Néandertal*; il accuse en outre une série de marques distinctives qu'on ne rencontre pas dans les espèces humaines fossiles ou connues actuellement, de façon que le R. P. TEILHARD conclut par ces paroles: «Zoologiquement, le *Sinanthropus* mérite de former un genre nouveau.»

Le R. P. TEILHARD DE CHARDIN fait ressortir l'importance du fait actuellement déjà acquis que dans la période quaternaire la plus ancienne se trouve, en Chine orientale, un type humain qui, à peu près contemporain de l'*Eoanthropus* de Pilt-Down et de l'*homme de Heidelberg*, est bien plus ancien que l'*homme de Néandertal*. En tout cas, c'est encore l'Asie qui paraît être le grand berceau de la population terrestre, soit que, d'après le Docteur BLACK et d'autres explorateurs américains, on fasse évoluer la race humaine en Asie centrale et de là s'étendre vers l'Est et vers l'Ouest, soit que, selon les probabilités énoncées par le R. P. TEILHARD, le *Sinanthropus* soit venu de l'Insulinde et arrivé au Nord en suivant la côte.

Ce qui a rendu difficile la constatation du caractère du *Sinanthropus*, c'était le fait qu'on n'avait trouvé aucune trace d'outils humains. Lorsque, en 1930, j'ai rencontré le R. P. TEILHARD DE CHARDIN à Paris, et que nous nous sommes entretenus sur cette question, il n'y avait rien de changé à cet égard. A ce moment-là déjà il avait envisagé l'attribution possible du *Sinanthropus* à cette période primordiale de l'humanité qui ne connaissait pas encore



la confection d'outils de matières dures, pierres et analogues, mais qui se contentait d'outils pouvant être fabriqués sans peine, outils de bois, de coquillage etc., comme les font encore actuellement les tribus de Pygmées. L'existence avérée de cette période préolithique, longtemps négligée par les paléontologues, attire maintenant, après les recherches d'OBERMAIER, de BREUIL, de MENGHIN et d'autres, de plus en plus l'attention des savants.

Entretiens, l'Abbé BREUIL, professeur au Collège de France et à l'Institut de Paléontologie de Paris, fut appelé à Pékin afin de prendre part aux nouvelles explorations qui y ont été mises en œuvre. Rentré de son voyage, il m'a communiqué le surprenant résultat de ces recherches dans une lettre. Sur ma demande, il a bien voulu mettre à ma disposition l'article suivant pour être publié dans la Revue «Anthropos».

Cette communication sur des faits nouveaux constatés sur lieu et place, fait évidemment cesser les divergences des théories. Ce qui est nettement établi en ce moment, c'est que le *Sinanthropus pekinensis* ne doit plus maintenant intéresser seulement les anthropologues, mais aussi les préhistoriens et les ethnologues, ces derniers notamment aussi, parce que le lieu où a été trouvé le *Sinanthropus* peut être considéré comme une étape sur la route que l'homme a suivi, en traversant le détroit de Behring, pour arriver en Amérique.

P. GUILLAUME SCHMIDT.

### Introduction.

En octobre 1930, l'examen d'un petit bois de cerf rapporté de Chou-Kou-Tien par le Père TEILHARD DE CHARDIN me permettait de lui affirmer l'usage du feu à l'époque du *Sinanthropus*, et celui d'instruments en pierre et en os<sup>2</sup>.

Dès le mois de mars 1931, la suite des fouilles justifiait mes affirmations: le Père TEILHARD m'avisait qu'on voyait alors plusieurs niveaux noirs, pareils à des foyers paléolithiques et contenant beaucoup d'os brûlés et d'éclats de quartz taillés.

A la suite de l'invitation généreuse qui me fut adressée par le Dr. W. H. WONG et le Dr. DAVIDSON BLACK de la part du «Geological Survey» de Péking et de la «Fondation Rockefeller», je me rendis en Chine en octobre dernier; j'y visitai le gisement célèbre et ses alentours, étudiai le matériel en provenant, et

<sup>2</sup> Je suis sûr que les lecteurs de cet article me sauront gré de citer ici le passage de la lettre (d. 30. XI. 1931) dans laquelle le célèbre paléontologue me raconte l'événement mémorable de la première découverte du feu et de l'industrie du *Sinanthropus* (P. G. SCHMIDT): «En octobre 1930, le P. TEILHARD DE CHARDIN est venu à Paris, et a déposé sur ma table un petit bois de cerf non tombé, sans me dire son origine, et en me demandant ce que j'en pensais. — Je lui répondis: 1<sup>o</sup> Cet objet est brûlé, non seulement à cause des noircissures qu'il montre, mais parce que les éclatements qu'il présente vers le bout sont typiques de l'action du feu sur l'os frais. 2<sup>o</sup> Il est façonné, car on a supprimé par percussion les parties du crâne gênant la préhension et percuté le pédicule même dans le sens de la longueur. 3<sup>o</sup> Il porte des incisions dues à un outil de pierre. — Alors il me dit: Etes-vous sûr? Car c'est très grave, cela vient des couches à *Sinanthropus*. — Je lui répondis: Je n'ai rien à changer à mon verdict. — Il me dit alors: Il faut que vous veniez réviser notre matériel. Et il se chargea de suggérer la chose au «Chinese Geological Survey».



examinai aussi les ossements de Nihowan, conservés à Tien Tsin au beau Musée Ho-Hang-Ho Pai-Ho, créé par le Père LICENT, qui appartiennent à des niveaux immédiatement antérieurs à ceux de Chou-Kou-Tien.

### 1<sup>o</sup> Le gisement et ses foyers.

Le gisement a rempli, sur une profondeur verticale dépassant 50 mètres, de larges anfractuosités se prolongeant en galeries vers le bas. La faune assez uniforme qu'on y rencontre, s'associe à tous les niveaux à des restes du *Sinanthropus*; elle ne contient plus les *Chalicotherium*, et les Hipparions du Saménien de Sihowan, et s'est enrichie d'éléments malais, Buffles, cerfs *Rusa* et *Muntjack* <sup>3</sup>. Par la stratigraphie et la paléontologie, le gisement se place avant le loess de Chine à *Rhinoceros tichorhinus* et industrie moustéro-aurignacienne.

Le remplissage progressif de la cavité ressemble à celui d'une grotte, et présente des niveaux successifs d'occupation animale et humaine. A ceux-ci correspondent, à diverses hauteurs, des lignes noires de débris de charbon de bois et de matières calcinées que surmontent des couches légère d'épaisseur atteignant parfois plus de 7 m, qui sont, à mon avis, des cendres de bois à structure rubanée; des parcelles charbonneuses y foisonnent, ainsi que des pierres couvertes de suie. Les quartz taillés abondent dans ces niveaux.

Une brèche, surmontée d'un éboulis, couronne ce grand amas de cendres, et a empâté de nombreux éléments délavés de la couche sousjacent: os brûlés, éclats de quartz taillés, parfois charbons de bois.

Aucune des brèches contemporaines, nombreuses alentour, mais privées de *Sinanthropus*, n'a montré de traces de feu, ni de quartz (à l'exception de deux quartz venant d'une cavité avoisinant directement le gisement principal).

### 2<sup>o</sup> Outillage en pierre.

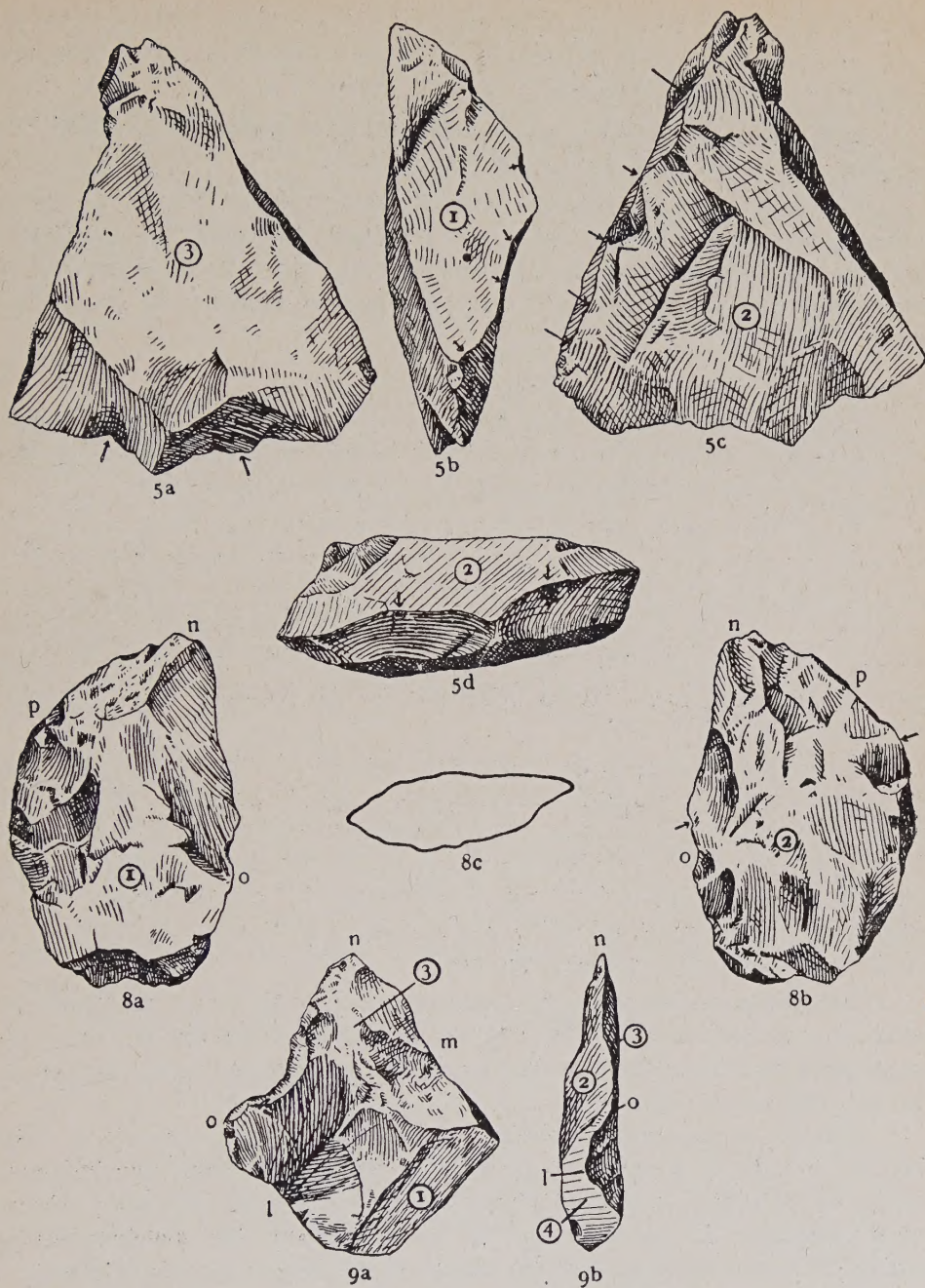
M. PEI, préposé aux fouilles de Chou-Kou-Tien par le «Geological Survey», a observé cette année deux niveaux à éclats de quartz dans le prolongement aval du gisement; il m'a soumis environ deux mille éclats du niveau inférieur, le seul largement exploré à l'heure actuelle.

En dehors de quelques éclats de quartzite, de plusieurs galets de même roche, et d'un éclat de chaille, la matière utilisée est le quartz laiteux ou hyalin. Le premier abonde à l'état naturel de l'autre côté du vallon, mais manque dans la colline du gisement. Le second viendrait de beaucoup plus loin. Le quartz a été débité sur enclume de même roche en petits éclats bulbés, dont on a fait par retouche secondaire des outils spécialisés: racloirs, coches, pointes, perçoirs, tarauds, généralement frustes, parfois d'un excellent travail, et surtout de curieux petits ciseaux écaillés aux deux bouts par l'usage. Il existe aussi de petites boules polyédriques.

Du quartz hyalin, très rare, ont été faits un beau racloir et deux jolies pointes fort bien retouchés.

<sup>3</sup> Nihowan les présente déjà.





Des éclats de quartz taillés du gisement à *Sinanthropus* de Chou-Kou-Tien.  
D'après W. C. PEI.

(D'après «Man» XXXII [1932], No. 5: Prof. G. ELLIOT SMITH, «The Industries of *Sinanthropus*.»)



A la base du grand amas de cendres, j'ai également recueilli, avec de rares quartz, les restes très décomposés d'un gros outillage en roche volcanique compacte taillée à grands éclats.

Il y a aussi de nombreux galets rapportés pour quelque usage, dont l'un présente sur quatre faces des cupules piquetées.

Cet outillage à petits éclats se retrouve, sans variations notables, à divers niveaux moins explorés. On ne peut actuellement le rapprocher exactement d'aucune de nos civilisations occidentales, bien que, naturellement, toute industrie à petits éclats retouchés ressemble plus ou moins à du Moustérien fruste <sup>4</sup>.

### 3<sup>o</sup> Industrie osseuse.

Les bois jeunes de cervidés et les cornes de gazelles etc., ont été aménagés pour l'usage en réduisant par percussion la section du crâne adhérent à leur base et le pédicule lui-même, de manière à en faciliter la préhension.

Pour les ramures plus grandes, on les a sectionnées en tronçons; les andouillers pointus ont le plus souvent été seulement séparés par fracture directe, mais les tiges principales ont été coupées selon une technique assez compliquée. Le point choisi pour la section était ordinairement légèrement brûlé; puis on creusait une rainure annulaire à section en V avec de petits outils de pierre, et on partageait ensuite le bois par rupture. Les gros fragments ont pu servir de massues.

Le frontal découronné de ses ramures a été très généralement transformé en coupe, à laquelle les pédicules pouvaient servir de poignées; encore est-il arrivé qu'on a supprimé plus ou moins complètement celles-ci par brûlure. Le travail du rebord de la calotte crânienne a été fait par des efforts mécaniques généralement appliqués de l'intérieur à l'extérieur. Sur quelques-unes, on voit que le bord de la coupe qui était porté aux lèvres a été poli par l'usage. Le crâne occipital est plus rarement employé.

Des demies mâchoires supérieures ont aussi été équarries et utilisées; de même on a employé sans modification des maxillaires inférieures de cerfs, et je crois qu'on a aussi aménagé de diverses façons des mandibules de sanglier, de hyène et de grand félin.

Les os (surtout longs) brisés, à articulation formant poignée et autre bout taillé en pointe ou autrement, et portant des traces d'usage, sont fort nombreux, de même que les éclats de diaphyses fendues à extrémité usée ou légèrement retouchée. Parmi les autres os utilisés, il faut citer quelques cavités articulaires, certains omoplates, des astragales et quelques grands os plats.

Il est à noter que, dans le matériel de Nihowan, plus ancien que Chou-Kou-Tien, j'ai retrouvé la plus grande partie de ces utilisations d'os, spécialement les os longs taillés, les éclats de diaphyses usagées, les frontaux de cerfs façonnés en coupes; j'ai aussi trouvé quelques bois de cerfs segmentés ou à andouillers coupés; quant aux cornes de gazelles à frontaux réduits au maxi-

<sup>4</sup> V. pour des illustrations de ces outils ELLIOT SMITH, *The Industries of Sinanthropus* (Man XXXII, 1932, p. 7 ss.).



mum par retouche, elles s'y retrouvent aussi, mais toujours par paires et non isolées. Il y existe aussi probablement des os brûlés.

L'idée de ravir à l'animal ses armes naturelles a du venir à l'Homme dès l'origine; elle était plus primitive assurément que la taille des cailloux<sup>5</sup>. L'âge de l'os et du bois doit avoir précédé l'âge de la pierre. Si l'on n'a pas, sauf exception, signalé de telles utilisations en Europe avant le Moustérien, c'est à cause de l'état de décomposition des os dans les gisements plus anciens, généralement de plein air.

#### 4<sup>o</sup> Pourquoi ne trouve-t-on que des crânes et mandibules du *Sinanthropus*?

Actuellement nous disposons de deux boîtes crâniennes, de quelques autres fragments de crânes, et d'une bonne demie douzaine de mandibules du *Sinanthropus*; du reste du corps, on ne possède que deux petits osselets des extrémités. Ceci, toute réserve faite sur les résultats à venir de la progression des fouilles, témoigne d'une sélection.

Visiblement, les cadavres de cet être n'ont pas été traités comme ceux des autres animaux, dont, sauf pour les grands pachydermes, tous les os sont ordinairement représentés: on n'a pas mangé le *Sinanthropus*.

A-t-on ramené seulement les crânes dans la caverne à titre de trophées? — Alors, pourquoi les vertèbres cervicales manquent-elles? Car une tête coupée sur un cadavre frais fait corps avec elles.

On n'a donc ramené que des crânes décarnisés par putréfaction, ce qui fait penser à ceux que les Australiens et d'autres primitifs actuels prélèvent sur les squelettes préalablement libérés par décomposition des chairs durant une exposition sur une plateforme ou des arbres<sup>6</sup>. La conception qu'on se fera de ce problème sera différente, suivant ce que l'on pensera du *Sinanthropus*, déjà Homme, ou simple Hominien dénué d'intelligence, vivant à côté de vrais hommes paléolithiques.

Nous allons envisager ces deux hypothèses.

#### 5<sup>o</sup> Qui a fait du feu et taillé pierres et os à Chou-Kou-Tien?

Comme jusqu'ici, malgré l'importance vraiment gigantesque des fouilles exécutées, nul autre hominien que le *Sinanthropus* n'a fait son apparition à Chou-Kou-Tien, le plus naturel semblerait de lui attribuer feu et industrie.

On ne voit du reste ceux-ci que là où le *Sinanthropus* s'est rencontré, et celui-ci manque où ces preuves d'intelligence font défaut.

Pourtant des esprits sérieux, et non des moindres, soulèvent une objection de principe: «Un être aussi proche du *Pithécantrophe*, doué d'un crâne si éloigné de tous les hommes connus, n'a pu, selon eux, être doué d'intelligence,

<sup>5</sup> [Voir la même idée chez OBERMAIER, *El Hombre Fossil*, Madrid (1916), p. 104 ss., et O. MENGHIN, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Wien 1931, p. 89 ss. G. SCHMIDT.]

<sup>6</sup> Cf. les remarques à la fin de cet article.



et, puisque l'on trouve les preuves de celle-ci dans l'usage du feu et la fabrication d'outils, c'est qu'un vrai Homme coexistait avec le *Sinanthrope* et lui faisait la chasse; les restes du *Sinanthrope* ne seraient que les trophées de cette chasse.»

A cela je répondrai que, s'il a existé, cet homme hypothétique n'a pas mangé son parent pauvre, ni même, semble-t-il, brisé ses crânes, que ceux-ci ont été rapportés à la grotte déjà à l'état de crânes et non couverts de chair et adhérents à des vertèbres, toutes choses qui s'expliqueraient mieux dans la perspective du *Sinanthrope* déjà humain, sortant de la caverne les cadavres de ses semblables, et n'y ramenant que plus tard, comme pieux souvenirs familiaux, les crânes et mandibules décarnisés.

L'allusion au *Pithécanthrope* n'est pas de nature à éclairer le débat, puisque l'on sait que ses restes ont été trouvée dans des conditions autres que celles d'un lieu d'habitation, qui ne permettaient guère d'espérer une trouvaille industrielle. On ne saurait donc ni affirmer ni nier les facultés plus ou moins humaines du *Pithécanthrope*. Toute inférence à ce sujet, pour ou contre, est simplement gratuite.

Qu'on me permette de rappeler qu'on est parti de pareils *a priori* pour déclarer autrefois l'*Homme de Néandertal* un pauvre idiot, et qu'il n'y a pas si longtemps que sa race a été considérée comme tellement inférieure, qu'il convenait de la regarder comme apte tout au plus à avoir servi d'esclave ou de bête de boucherie aux vrais hommes Moustériens, auteurs exclusifs de la belle industrie de ce temps.

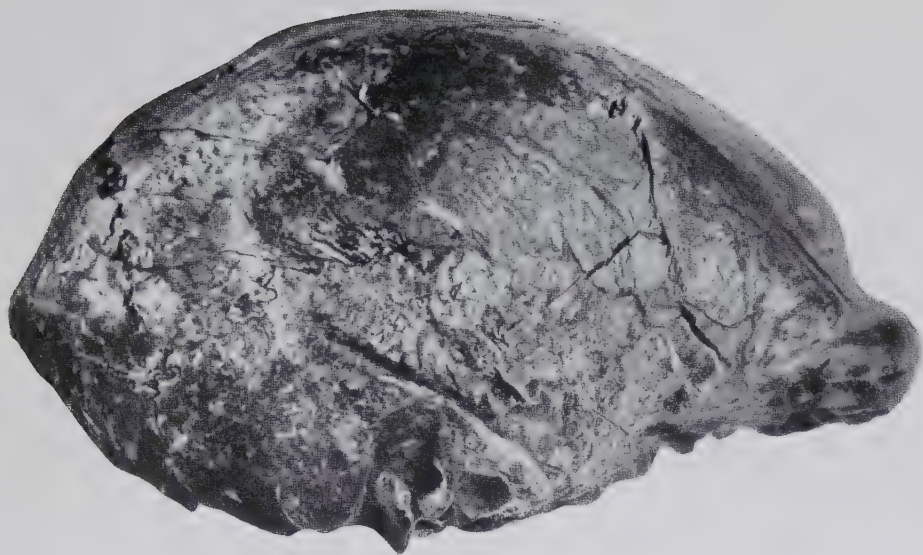
Mais cet homme supérieur du Moustérien n'a jamais paru, et il est aujourd'hui permis de dire qu'il n'a jamais existé. Je penche à croire que celui qu'on suppose à côté du *Sinanthrope* ira le rejoindre dans le royaume des «êtres de raison mal fondés».

Nous ignorons actuellement tout du crâne (à part celui de Pilt Down) des innombrables générations humaines qui ont, durant deux interglaciaires et deux glaciaires, taillé les cailloux Chelléens, Clactoniens, Acheuléens, Levalloisiens anciens. Qui sait si la mandibule de Mauer n'était pas complétée par un crâne aussi primitif que celui du *Sinanthrope*?

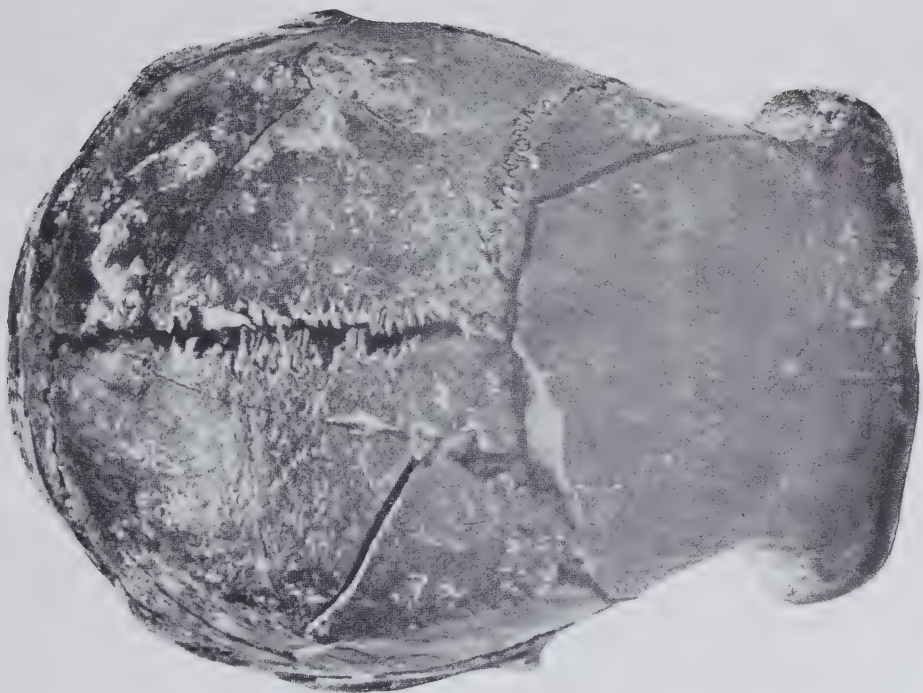
Quant aux Néandertaliens, dont les plus anciens vestiges connus ne remontent pas au delà du dernier interglaciaire, ce sont surtout les restes de leurs dernières générations que l'on possède, et leur parenté avec «l'Homme de Péking» ne paraît pas douteuse. Pourquoi veut-on arbitrairement dénier à celui-ci des facultés humaines qu'autrefois, non moins *a priori*, on avait refusé à ceux-là?

Quoiqu'il en soit de ces problèmes, où l'appréciation personnelle joue un rôle, il demeure acquis qu'à Chou-Kou-Tien un gisement existe, remontant à la période la plus ancienne du Pléistocène, où l'on peut observer, avec de nombreux restes sélectionnés de *Sinanthropus*, d'abondants vestiges de feu, et d'industrie de pierre et d'os.





Calotte du *Sinanthropus* (vue de côté, d'après DAVIDSON BLACK).  
(D'après „Anthropologischer Anzeiger“, VII [1931].)



Calotte du *Sinanthropus* (vue d'en haut, d'après DAVIDSON BLACK).  
(D'après HRDLÍČKA, „The Skeletal Remains of Early Man“, Washington 1930.)







## Appendice.

Remarques sur le fait qu'on n'a trouvé que des crânes et des mandibules du *Sinanthropus*.

Par le P. G. SCHMIDT, S. V. D.

M. l'abbé BREUIL a souligné l'importance du fait qu'on n'a trouvé que des crânes et des mandibules du *Sinanthropus* et il a fait remarquer que cela «fait penser à ceux que les Australiens et d'autres primitifs actuels prélèvent sur les squelettes préalablement libérés par décomposition des chairs durant une exposition sur une plateforme ou des arbres». C'est une suggestion très juste qu'on peut élever, en considérant tous les détails de la trouvaille, au rang d'une certitude morale.

1<sup>o</sup> Ce ne sont pas des primitifs quelconques chez lesquels on trouve de tels usages, mais seulement quelques uns de ceux de la plus haute antiquité ethnologique: un groupe des Pygmées, les Andamanais, et le groupe le plus ancien de toute l'Australie, les Kurnai (et les Kulin) de l'Australie du sud-est. Cela cadre parfaitement avec le haut âge préhistorique des trouvailles de Chou-Kou-Tien.

2<sup>o</sup> A Chou-Kou-Tien, comme M. l'abbé BREUIL l'a écrit, «nous disposons a) de deux boîtes crâniennes, de quelques autres fragments de crânes, et b) d'une bonne demie douzaine de mandibules du *Sinanthropus*: du reste du corps, on ne possède c) que deux petits osselets des extrémités». On verra que tous les détails ici relevés se retrouvent chez les Andamanais et chez les Kurnai.

Pour les Andamanais, il suffit de citer littéralement la description faite par A. R. BROWN dans son livre «The Andaman Islanders» (Cambridge 1922, p. 112 s.): «The bones are generally dug up by the man who performed the burial. They... proceed to the grave or tree and dig up or take down the bones and weep over them. These are then washed in the sea or a creek and are taken back to camp. Here they are received by the women who weep over them in their turn. ... The skulls and jawbones<sup>7</sup> of deceased relatives are preserved for a long time, and are worn round the neck either in front or behind... The other bones are also preserved.. They are not treasured as much as the skull and jaw, and are often mislaid. Thus, while every camp is sure to contain a number of skulls and jaw-bones it is comparatively rarely that the limb bones are to be found<sup>7</sup>. The other bones are made into strings, such bones as those of the hand and foot being used as they are, while ribs and vertebrae are broken up into pieces<sup>7</sup> of convenient size<sup>8</sup>.»

Pour les Kurnai, nous sommes renseignés par A. W. HOWITT dans son livre «The Native Tribes of South-East Australia» (London 1904, p. 459): «The corpse was placed in the centre, and as many of the relatives as could find room lay with their heads on it. There they lay lamenting their loss,

<sup>7</sup> [Italics miens. G. SCHMIDT.]

<sup>8</sup> Egalement E. H. MAN, «On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands». (Journ. Anthropol. Inst. XII, 1883), p. 142 s.



saying, for instance, 'Why did you leave us?' . . . Then the body was once more rolled up, and was not again uncovered till it had so far decomposed that the survivors could anoint themselves with oil which had exuded from it. The Kurnai say that this was to make them remember the dead person . . . The body in its bark cerements was carried with the family in its wanderings, and was the special charge of the wife, or of some other near relative. Finally, the body having, perhaps after several years, become merely a bag of bones, was buried or put into a hollow tree. Sometimes the father or mother carried the lower jaw as a memento <sup>9</sup>."

Chez ces deux tribus donc, ce sont, comme on voit, surtout les crânes et, encore plus, les mandibules que l'on conserve comme souvenirs des défunts: c'est exactement ce que nous trouvons à Chou-Kou-Tien. Les autres os, chez les Andamanais, sont brisés: on n'a même pas trouvé de tels fragments à Chou-Kou-Tien.

<sup>30</sup> Chez les peuples primitifs cités ici, les usages funéraires attestent qu'ils ne connaissent pas la peur des morts et l'horreur du cadavre et des os, au contraire leur amour pour les défunts est si grand et si sincère qu'ils tâchent de prolonger leur présence en conservant leurs os et les portant avec eux dans leurs occupations quotidiennes et leurs migrations fréquentes. Tandis que la plupart des peuples primitifs plus récents font tous les efforts pour se débarrasser des morts et pour les empêcher de retourner chez eux, les Andamanais et les Kurnai veulent rester en relation avec leurs morts, et cela se fait en conservant leurs os, et surtout leurs crânes et leurs mandibules: «By the rite, comme dit BROWN, the affection that was once felt towards the dead person is revived and is now directed to the skeletal relics of the man or woman that once was their object <sup>10</sup>.» Si donc, nous basant sur l'identité des phénomènes externes, nous pouvons tirer des conclusions quant aux idées et sentiments du *Sinanthropus*, nous pouvons constater qu'il a eu des sentiments vraiment humains et non pas ceux des races postérieures à idées et usages grossiers et quelquefois répugnants.



<sup>9</sup> Pour les tribus des Kulins, v. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, III, p. 113; pour les Waibrun, p. 887. Partout ici, ce sont d'autres os qu'on porte comme souvenirs des défunts.

<sup>10</sup> BROWN, l. c. p. 245, cf. p. 288.



# Die Megalithenkultur der *Nad'a* (Flores).

Von P. P. ARNDT, S. V. D., Flores, Niederl.-Indien.

## Inhalt:

### Einleitung.

1. Steinmauern (*kota*).
2. Steinplatten (*nabe*).
3. Menhire (*vatu léva*).
4. Dissolithen (*vatu léva* und *nabe*).
  - a) Die Dissolithen im Kampong.
  - b) Die Dissolithen außerhalb des Kampongs.
5. Dissolithen mit mythischem und sagenhaftem Hintergrund.
  - a) Dissolithen zur Erinnerung an besondere Zusammenkünfte.
  - b) Dissolithen als Erinnerungszeichen an Kriege und Siege.
  - c) Dissolithen als Denkmale der Macht.
  - d) Vertragsdissolithen u. dergl.
  - e) Dissolithen zur Erinnerung an die Auffindung von Schätzen, Quellen, Kulturpflanzen u. dergl.
  - f) Noch einige andere Dissolithen.
6. Natursteine.
7. Zusammenfassung.

### Nachtrag.

## Einleitung.

Einen Teil der Megalithen der *Nad'a*, und zwar diejenigen, die eine allgemeinere Bedeutung als Opferstätten haben, habe ich bereits in meinem Aufsatz über die „Religion der *Nad'a*“<sup>1</sup> behandelt. Die Ausführungen hierüber aber stammen der Hauptsache nach nur aus Nachforschungen in Badzava und seiner nächsten Umgebung, also aus dem westlichsten Teile des *Nad'a*-Gebietes. Auch war mein Hauptaugenmerk damals auf den eigentlichen Kult gerichtet. Infolgedessen können sie auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen.

Erneutes und erhöhtes Interesse für mich gewann indes die Megalithenkultur der *Nad'a* durch eine Arbeit aus der Feder Dr. HEINE-GELDERN's im „Anthropos“, Heft 1/2, 1928: „Die Megalithen Südostasiens usw.“ Auf Grund dieser Arbeit habe ich die Megalithen der *Nad'a* noch einmal einer genaueren Untersuchung unterzogen. Das Resultat dieser Untersuchung lege ich hiermit vor. Dabei gehe ich auf eine ausführliche Darstellung der bereits in dem genannten Aufsatz beschriebenen Steinbauten nicht mehr ein, sondern verweise auf die dortigen Ausführungen; nur bringe ich noch einige Ergänzungen und Berichtigungen zu denselben. Dort sind fast ausschließlich Menhire in Verbindung mit davorliegenden Steinplatten (Dissolithen) behandelt; hier führe ich alle bei den *Nad'a* vorkommenden Steinbauten vor und

<sup>1</sup> „Anthropos“, XXIV (1929), 817—861; XXVI (1931), 353—405; 697—739.



teile sie nach ihrer äußeren Form ein in Mauern (*kota*), Steinplatten (*nabe*), Menhire (*vatu léva*) und die Verbindung der beiden letzteren: Menhire mit davorliegenden Steinplatten. Die *Nad'a* haben keinen eigenen gemeinsamen Namen für diese Verbindung, nur die allgemeine Bezeichnung *vatu* (Stein) oder *ture* (Steinbau); ich gebrauche dafür den von PERRY geschaffenen Namen Dissolithen. Alle Steine sind roh und unbehauen. Der gegebenen Einteilung gemäß folgt zunächst eine Darstellung der Steinbauten, wie sie in- und außerhalb des Kampons zu finden sind.

Zur Schreibweise des *Nad'a* will ich noch folgendes bemerken:

*e* in der vorletzten Silbe = tonloses *e*.

*e* in der letzten Silbe = kurzes *e*.

*é* in der vorletzten Silbe = langes *e*.

*c* = stimmhaftes *h*.

*n* = *ng*.

*au* = Diphthong.

*aü* = zweisilbig; *a* und *u* scharf getrennt.

*acu* = zweisilbig; so auch andere Vokalverbindungen.

Man vergleiche auch in „Religion der *Nad'a*“ die Anmerkung auf S. 739 („Anthropos“ XXVI [1931]).

### 1. Steinmauern (*kota*).

Im Kampong findet man Steinmauern unten an der Vorderseite von Häusern, als Fundament unter manchen Ahnenhäuschen (*b'aga*), quer, bisweilen auch längs des Kampons zur terrassenförmigen Einebnung des Terrains.

An der Vorderseite der Stammhäuser, und nur dieser, wird statt der sonst gebräuchlichen Holzpfähle eine Steinmauer gebaut, die an den Enden gewöhnlich auch Menhire trägt, um sich beim Sitzen an dieselben anlehnen zu können. Menhire stehen bisweilen auch an den Mauern zu größerer Festigkeit. Diese Mauer heißt *ture sao* (Hausmauer) oder *pali vai*, Stütze für die Füße, und bildet hier die sogenannte *téda moä*, die äußere Galerie, auf die noch eine Stufe folgt, die *téda cone*, die innere Galerie. Vor dieser Mauer steht der Bambuspfahl, der die *lénga*, das Bambusdach über der *téda*, der Galerie trägt. An diesem Pfahl oder an einem eigens dafür aufgestellten, *péco vavi*, wird das Schwein gebunden, wenn es bei irgendeinem Feste geopfert werden soll. Auch kleine Kerbauen werden an denselben gebunden, indem das Seil um den Pfahl geschlungen wird, während die Leute im Hause anziehen, worauf der Kerbau den Todesstreich erhält. Diese Opfer werden gebracht, wenn jemand von schwerer Krankheit genesen ist oder wieder heil aus dem Kriege zurückkehrt; man will damit seiner Gesundheit und seinem Leben Kraft und Festigkeit verleihen. Das Opfergebet enthält die immer wiederkehrenden Bitten um Gesundheit, Kraft, Bewahrung vor Krankheit, wie sie in der „Religion der *Nad'a*“ wiederholt angegeben sind. In den *Teke*-Liedern singt man deshalb auch: *ture pali vai pau kaba vavi*, am *ture pali vai* bindet man Kerbauen und Schweine an. In dieser Steinmauer werden der Sippenälteste und seine Frau begraben. Doch kann ersterer auch in einem Dissolithen im Kampong sein Grab erhalten. Außerdem hat hier in der Mauer auch der *nebu saö*, der Schutzgeist



des Hauses, seinen Sitz. In manchen Kampongs wird vor der Mauer noch eigens ein Dissolith gebaut, der auch den Namen *pali vaï* trägt.

Im Kampong Vogo ziehen sich unter allen Häusern derartige Mauern hin und sind untereinander zu einer einzigen Mauer verbunden. Man sagte mir, es wären alle Stammhäuser von Familien, die jetzt in anderen Kampongs wohnten. Der Dorfplatz liegt in eben diesem Kampong tiefer als das umgebende Terrain, da die Erde als Mörtel zum Bau der Mauer verwendet wurde.

In Soa, wo sich aber schon deutlich Einflüsse aus dem Nachbargebiet der Nage geltend machen, ziehen sich vor den Häusern starke Mauern hin, die einen rechteckigen Platz abgrenzen, der zur Feier für Feste, Tanz und Kampfspiele gebraucht wird.

Außer den Stammhäusern haben manche Ahnenhäuschen, die der Stammutter geweiht sind, Mauern als Fundamente; in diesem Falle aber an allen vier Seiten. Andere derartige Ahnenhäuschen ruhen auf vier steinernen Pfählen. Die Mauern verleihen größeres Ansehen, sowohl der *b'aga* selbst, als auch dem dazugehörigen *nad'u* (hölzerner Opferpfahl) und damit der betreffenden Sippe. Es werden dann mehr Kerbauen als sonst geschlachtet.

Es ist wahrscheinlich, wenn es mir auch nicht angegeben wurde, daß der *ture sao* oder *pali vaï* den gleichen Zweck verfolgt wie die *kota cone*, von der es mir ausdrücklich gesagt wurde, daß sie ein Schutz für die Seelen, hier für die Seelen der lebenden und verstorbenen Mitglieder der Sippe, sein soll.

Den großen Dorfplatz durchziehen meistens quer, bisweilen auch der Länge nach, eine oder mehrere; wenn mehrere, dann höhere und niedrigere Mauern. Die höheren heißen *ture nuca* oder *kota cone*, Stadtmauer, Innenmauer; die niedrigeren *bale vae*, Wasserfurche. Sie haben den äußerlich sichtbaren Zweck, das Terrain zu ebnen und den Boden vor zu starker und schneller Abschwemmung durch starke Regen zu bewahren.

In diesen Mauern aber hat auch der *nebu nuca*, der Schutzgeist des Dorfes, seine Wohnung. In verschiedenen Kampongs werden außerdem Tote, die alle Feste der *Nad'a* gegeben haben, hier beigesetzt und ihnen auf der Mauer Menhire zum Andenken errichtet. Den höheren Zweck, den man bei der Errichtung dieser Innenmauern noch im Auge hat, ist die Erlangung des Schutzes für die Seelen der Lebenden und Verstorbenen des Kampongs. Denn, so sagte mir ein Alter, die *kota cone*, die Innenmauer, wäre für die Seelen dasselbe, was die *kota moa*, die Außenmauer oder die Umfassungsmauer der Stadt, für die Bewohner zur Zeit des Krieges ist.

Außerhalb des Kampongs wurden in früheren Zeiten zum Schutze desselben, besonders gegen Überfälle der Feinde, um dasselbe Mauern gezogen. Manche Kampongs waren schon durch ihre Lage geschützt, erhielten dann aber doch öfters Steintore an den Zugängen. Von solchen Mauern sind jetzt nur noch wenige Ruinen vorhanden; häufiger sind sie noch im Nachbargebiet der Nage zu sehen.

Ähnlich wie im Kampong dienen Mauern auch zur terrassenförmigen Einebnung von ansteigenden Feldern; desgleichen sind sie an Quellen zu finden zur Stauung des Wassers. An Grenzen von Feldern werden kleine,



kurze Mauern gebaut, damit der *nebu cuma*, der Schutzgeist des Feldes, dort seine Wohnung nehme. Dabei wird dann noch ein Menhir als eigentlicher Grenzstein errichtet.

Nun hat man mir noch von einer Reihe von Steinmauern berichtet, die einen mythischen Ursprung, und manche von ihnen wahrscheinlich auch nur ein mythisches Dasein haben. Ich halte es aber für wichtig genug, die Erzählungen hierüber ausführlich mitzuteilen.

Einst lebte in Déru ein Mann namens RIMO. Er bekam auf einmal zwei Pferde, woher, weiß man nicht. Für diese beiden Pferde ließ er von seinen Leuten in der Ebene bei Tolo Lidi einen großen Platz durch eine Mauer abgrenzen. Die Stute warf ein Fohlen mit zwei Köpfen. Zum Andenken an dieses wunderbare Geschehnis errichtete er neben der Mauer noch einen Dissolithen mit zwei Beringinbäumen an dessen Rückseite. Die Mauer heißt *kota dzara*, Pferdemauer, der Dissolith *ture mé* RIMO, der Dissolith des RIMO.

In früheren Zeiten stiegen an der Quelle des Baches Vae Roca, wo sich auch ein großes Erdloch befand, eine große Anzahl Kerbauen aus der Erde; es waren ihrer Tausende. Nachdem die ganze Herde hervorgekommen war, entsprang daselbst ein Quell, die Quelle des Vae Rocabaches. Die Kerbauen aber begaben sich zum nahen Bache Leko Laka. *Cana Sina*<sup>2</sup>, der Sohn der *Cine Sina*, baute für die Kerbauen eine weite Mauer im Halbkreis als Stall, die an eine Felsenwand anstieß; außerhalb der Mauer aber einen Dissolithen mit einem Beringinbaum. Zum Bauen wurden viele Leute gerufen und große Feste gefeiert; 200 Kerbauen mußten das Fleisch zur Beköstigung der Leute liefern. Die Nachkommen der aus der Erde gestiegenen Kerbauen befinden sich noch in Déru. Dieser Kerbauenstall aus Stein hat das Vorbild für den Bau aller anderen derartigen Ställe abgegeben. Zur Zeit von Kerbaueuseuchen begeben sich alle Besitzer von Kerbauen dorthin, um am Dissolithen ihre Opfer darzubringen und das Unheil abzuwenden. Mauer und Dissolith befinden sich nämlich jetzt noch in der Ebene zwischen Guru Sina und Béna.

Hier gleich noch eine mythische Mauer, die mit *Cine Sina* in Zusammenhang steht.

Als die *Nad'a* noch in der Manggerai wohnten, errichteten sie Mauern um ihre Kampongs, die sie *ture liko nuca* nannten, Mauern um die Stadt. Den Bau solcher Mauern hatte *Séka*<sup>3</sup> veranlaßt, der die erste Mauer um die Stadt aufführte, damit ihm seine Frau *Cine Sina* nicht mehr entwischt oder geraubt würde. Zum Baue berief er alle seine Leute, wozu er die Gongs schlagen ließ. Daher sagen die Leute jetzt noch: *ture liko d'inu d'ena d'inu d'ena*,

<sup>2</sup> *Cana Sina* ist der Sohn der *Cine Sina* oder der *Bupu Sina* (Mutter *Sina* oder *Sina*, die Alte); das Kampong Guru Sina ist eine Gründung der *Cine Sina*. Beide sind aller Wahrscheinlichkeit nach mondmythologische Personen, wie ich das bereits in der „Religion der *Nad'a*“ gezeigt habe.

<sup>3</sup> *Séka* ist wahrscheinlich eine sonnenmythologische Person. Er führte den hölzernen Opferpfahl unter den *Nad'a* ein. Die Mauer, die er um *Cine Sina*, den Mond, baut, könnte der Hof um den Mond sein. Oder er ist auch der Neumond, der *Cine Sina*, den der Hellmond umgibt, da sich ja der Neumond in der Nähe der Sonne befindet. Die hierbei erwähnten Gongs sind wohl auch Symbole des Mondes.



d. h. bei der Errichtung des *ture liko* erklangen die Gongs in den verschiedensten Tönen.

Von derselben Art scheint die folgende Mythe zu sein.

Oberhalb des Kampongs Luba am Abhange der Inerie, des höchsten Berges von *Nad'a*, befindet sich eine Steinmauer. Die Mythe erzählt folgendes über deren Entstehung. *Losa Naü*, ein Mädchen aus Déru, war mit den Leuten ihres Dorfes eine Wette eingegangen. Sie hatten nämlich zu ihr gesagt: „Wenn du den berühmten, reichen *Kopa Nuca* („die Stadt einhüllen“) als Mann dir erwirbst, dann bist du wirklich eine Frau, die sich sehen lassen kann; wenn aber nicht, dann bist du ein Weib wie jede andere.“ Das sagten sie, weil schon viele Männer um sie geworben hatten, die aber alle von ihr abgewiesen worden waren. Da machte sich *Losa Naü* also bereit, packte Kleider und Essen zusammen und machte sich auf den Weg zu *Kopa Nuca*. Sie kam dortselbst glücklich an und fragte nach dem Hause des *Kopa Nuca*. Dieser aber war gerade nicht zu Hause; er war auf Reisen, um Schulden einzufordern. *Losa Naü* blieb aber in seinem Hause, arbeitete und schaffte wie im Fluge. Als *Kopa Nuca* von seiner Reise zurückkehrte, meldeten ihm seine Brüder, daß ein Mädchen in seinem Hause sei, das im Handumdrehen alle Arbeiten vollende. *Kopa Nuca* wollte den Worten seiner Brüder nicht glauben, bis er sich selbst von deren Wahrheit überzeugt hätte. Er hatte auch schon einmal erzählen hören, daß sich in Déru ein Mädchen befände, das alle Arbeiten in einem Augenblicke beendigt hätte, und dieses Mädchen hieße *Losa Naü*. Nun wollte er sehen, ob es etwa dieses weit und breit bekannte Mädchen wäre. Nun besaß *Kopa Nuca* ein ausgedehntes Feld, das sich über sieben Hügel und sieben Täler erstreckte. *Kopa Nuca* gab dem Mädchen den Auftrag, dieses gewaltige Feld in einem Tage zu bearbeiten. Das Mädchen war sogleich damit einverstanden. Bevor sie aber ging, fragte er sie um ihre Absicht, derentwegen sie hierhergekommen wäre. Sie sagte, sie wäre gekommen, um sich ihn zum Mann zu holen. „Gut“, sagte *Kopa Nuca*, „ich will dich nehmen, doch gehe zuvor und hilf meinen Arbeitern das Feld bestellen!“ *Losa Naü* erwiderte, daß es nicht nötig wäre, Tagelöhner zu schicken, sie wollte schon allein binnen einem Tage mit dem Felde fertig werden; er solle ihr nur das Feld zeigen. Zuerst stellte sich *Kopa Nuca*, als ob er das nicht haben wollte. Schließlich aber ging er mit ihr und zeigte ihr das Feld. Die Arbeiter schickte sie nach Hause und machte sich allein an die Arbeit. *Kopa Nuca* aber versteckte sich hinter einem Hügel, um sie zu beobachten. Den Tagelöhnern aber befahl er, alle Grabstöcke mit nach Hause zu nehmen. Als alle fort waren, löste *Losa Naü* ihre Haare, nahm die Haarnadel und begann damit zu arbeiten. Es ging wie der Wind. Noch war es nicht Mittag geworden, als sie mit allen sieben Hügeln und sieben Tälern fertig war. Dann ließ sie sich im Schatten eines dichtbelaubten Baumes nieder. Bald darauf kam auch *Kopa Nuca* dahin, der nun überzeugt war, daß dies *Losa Naü* sei. Als er näher kam, hörte er sie mit feiner Stimme singen: *caco cine, micu supu dzao vi nuka mai pita Kopa Nuca; tei Kopa Nuca, Kopa Nuca nadzi supu dzao vi ño ñani; vai ñani kena ñaku lé neka b'āi; se roca leza neña yena; kobe roï ña moli; rob'a zée ña méda géye ré zéle*



*tolo téé; leza na vake zéta, kami na méda d'éya zéle tolo téda.* D. h.: „Ach Mutter, ihr habt mir befohlen zu gehen und *Kopa Nuca* zu suchen; ich kabe *Kopa Nuca* gefunden, und *Kopa Nuca* sagte mir, ich solle arbeiten gehen; aber die Arbeit war eine Spielerei, in einem Augenblick war sie getan, schon lange vor Abend war sie fertig; morgen sitze ich mit untergeschlagenen Armen und Beinen auf der Matte, und wenn die Sonne höher steigt, werden wir spielen auf der Galerie.“

Als *Kopa Nuca* das hörte, lachte er verlegen. Er begab sich zu *Losa Naü* und sprach zu ihr: „Wer hat dir doch geholfen, daß du in einem Augenblick mit der Arbeit fertig geworden bist?“ *Losa Naü* erwiderte: „Kein Mensch hat mir geholfen, ich habe es ganz allein getan. Wenn du mir auch befehlen würdest, die ganze Welt in einem Tage zu bearbeiten, ich würde es tun.“ *Kopa Nuca* lächelte, fühlte sich aber beschämt, da er ein Mann war und dazu sein Feld mit Hunderten von Arbeitern bestellen ließ. Dann sagte er zu ihr: „Komm, laß uns ins Kampong zurückkehren und essen, denn es ist schon Nachmittag geworden!“ Dort angekommen, ließ *Kopa Nuca* das Kampong fegen und von allem Schmutze säubern und ein Mahl bereiten. Dann aßen sie. In der Nacht faßte *Kopa Nuca* den Entschluß, um das Kampong eine Mauer ziehen zu lassen, damit ihm *Losa Naü* nicht mehr entführt werden könnte. Als es Morgen geworden war, befahl er seinen Tagelöhnern, Steine für eine Mauer zu holen. Als *Losa Naü* all die Leute Steine tragen sah, fragte sie *Kopa Nuca*: „Wozu all die Steine?“ *Kopa Nuca* erwiderte: „Ich lasse eine Mauer um das Kampong ziehen, da mir ein Kampf mit meinen Feinden bevorsteht.“ Die Leute fingen an zu bauen. Da *Losa Naü* aber sah, daß die Arbeit schneckenmäßig langsam vonstatten ging, fragte sie: „Wann werdet ihr mit der Mauer fertig sein? Geht ihr und traget Steine, ich selbst werde die Mauer errichten!“ So wuchs die Mauer schnell empor. Noch war die Sonne nicht hinter den Bergen, als sie schon fertig dastand. Alsdann wurde ein großes Fest zur Einweihung der Mauer gefeiert. Außerhalb des Kampongs aber errichtete *Kopa Nuca* einen Dissolithen mit einem Beringinbaum zur Erinnerung an *Losa Naü*. Diese aber blieb in jener Stadt bis zu ihrem Tode. Die Stadt aber besteht nicht mehr.

N. B. Dazu wurde mir nachher noch gesagt, daß die Kinder der *Losa Naü* waren: *Cola* (Welt), *Boro* (Mund, Lontarpalme), *Poso* (Berg); von den Nachkommen *Kopa Nuca's* und *Losa Naü's* aber heißt es: *Cana Kopa cana roño voso*, die Kinder *Kopa's* waren zahlreich wie die Jungen von Ziegen. Wir haben hier wahrscheinlich wie im vorhergehenden eine Sonnen-Mondmythe vor uns. *Kopa Nuca* mit seinen Hunderten von Arbeitern ist wohl die Sonne mit den Tagen des Jahres, an denen gearbeitet wird. *Losa Naü* ist der Mond; ist nur nachts zu sehen, wenn alle Arbeit getan ist; er ist immer mit seiner Arbeit fertig und kann ausruhen. Der Bau der Stadt erklärt sich wie oben. Die Stadt der beiden findet sich an der Inerie, dem höchsten Berge im *Nad'a*-Gebiet. Inerie wird von *Dzara Masi*, einem Himmels-gott gefreit, der sie gerade beim Weben antrifft. Hier deshalb wahrscheinlich auch Zusammenhang mit dem Mond. Ferner heißen die Kinder der *Losa Naü*: Welt, hoher Berg, was wohl wieder auf den Mond hindeutet.



## 2. Steinplatten (*nabe*).

Bloße Steinplatten ohne dahinterstehende Menhire sind verhältnismäßig selten. In manchen Kampongs werden drei kleine Steinplatten auf das Grab von Verstorbenen gelegt; die Steine sollen ein Schutz für die Seele des Verstorbenen sein. In anderen Dörfern werden drei ganz gewöhnliche Steine auf den Grabhügel niedergelegt zusammen mit noch anderen Gegenständen. Das Nähere darüber in der Abhandlung über „Tod und Begräbnis“. Die drei Steine versinnbildeten dann die drei Herdsteine, den Steindreifuß, auf den beim Kochen der Topf gesetzt wird.

In einigen Dörfern sieht man auch große Steinplatten, die wie die übrigen Steinbauten mit großen Feierlichkeiten errichtet werden. Zum Teil ruhen dieselben unmittelbar auf der Erde oder werden getragen von vier kleinen Menhiren als Füße oder auch von einer niedrigen Steinmauer, wobei dann das Innere mit Erde ausgefüllt ist. Die Verschiedenheit der Unterlage verrät auch wieder eine Verschiedenheit in der Vornehmheit und dem Reichtum des Verstorbenen, der dort begraben liegt oder zu dessen Andenken der Stein errichtet wurde. Das ganze soll gleichsam das Haus für den Toten sein, wobei die vier Menhire die vier Pfähle des Hauses darstellen, während die Mauer die größere Festigkeit und Sicherheit ausdrückt.

Unter den Steinplatten ohne die dahinterstehenden Menhire befinden sich hauptsächlich Gräber von reichen, vornehmen Frauen oder sind doch wenigstens zu deren Erinnerung angebracht. Doch sind es auch Andenken an Männer, die sich aber weniger um die Allgemeinheit durch Feiern von Festen verdient gemacht haben. Auf denselben wird bei gewissen Gelegenheiten von den Familienmitgliedern des Verstorbenen geopfert.

In zwei Dörfern habe ich gefunden, daß dieselben mit dem *Reba*-Fest zusammenhängen. Sie heißen daselbst *vatu pana*. Eine Feier an denselben leitet das *Reba*-Fest der betreffenden Ortschaft ein. Wie die Feier des *Reba*-Festes, so sei auch die Errichtung dieser Steine von *Vidzo* und *Vadzo* angeordnet worden. In Pore begehen die Männer dortselbst das *buci cuvi*, das hier *rasi vesu* genannt wird; die Frauen sind davon ausgeschlossen. Sie essen in der *b'aga*, dem Ahnmutterhäuschen, gehen dann zum *vatu pana* und opfern, von da mit Bogen und Pfeil hinter die Häuser und schießen einen Pfeil ab; tönt er beim Davonfliegen, dann kommt im neuen Jahr heftiger Sturm und Wind, andernfalls nicht. All dies geschieht unter tiefem Schweigen zur Zeit des Neumondes (cf. *Reba*-Fest!).

Der *vatu pana* in Langa Gédha ist von *Vatu Méze*, *Bavarani* und *Sili* bei der Einführung des *Reba*-Festes errichtet, als Erinnerungszeichen, daß der *kepo vesu* mit seiner Familie daselbst das *Reba*-Fest zu beginnen hat. Beim Opfer werden alle mondmythologischen Personen angerufen, besonders auch *Vatu Méze*, *Bavarani* und *Sili*. Bei dieser Gelegenheit werden die Steinchen zum Zählen der Monde des Jahres gewechselt: die alten werden hier weggeworfen und neue aufgelesen. Cf. den Beginn des *Reba*-Festes in Béa Béna, wo ein Kamm zum Zählen der Monde gebraucht wird! Außerhalb desselben Kampongs steht ein ähnlicher Stein. An diesem wird beim nächsten Neumond



geopfert. Der Stein heißt *vatu d'oko*. *D'oko* ist ein weißer Erdwurm. Würmer kommen auch häufig in der Mondmythologie vor.

### 3. Menhire (*vatu léva*).

Das sind aufrechtstehende, meist schlanke Steine, die in ihrer Höhe sehr variieren von  $\frac{1}{4}$  bis 4 *m*. Wo sie in Gruppen zusammenstehen, wechseln gewöhnlich lange und kurze miteinander ab, so aber, daß bei Dissolithen der längste immer in der Mitte steht, der den Toten darstellt, der darunter sein Grab hat oder doch im Stein die Verewigung seines Andenkens findet. Der Stein trägt auch immer dessen Namen. Die kürzeren Steine sinnbildeten seine Verwandten.

Im *Kampong* kommt ein einzelnstehender Menhir im *péco* vor, der beständige Genosse des hölzernen Opferpfahles, des *ñad'u*. Derselbe ist schon in der „Religion der *Ñad'a*“ beschrieben worden; auch komme ich beim *ture ñad'u* noch einmal auf ihn zurück. In einem *Kampong* habe ich gesehen, daß davor eine Steinplatte lag, die auch als Opferstein gebraucht wird, sonst aber immer ohne diese. Nur ist er zur größeren Festigkeit am Fuße bisweilen mit kleinen Steinen umgeben. Der *péco* selbst ist etwa 1 *m* hoch.

Der *vatu nusu* oder *vatu cica* ist eine Gruppe, ein Bündel von kleinen Menhiren im *Kampong*. Die Anzahl derselben richtet sich nach der Anzahl der gefallenen Feinde im Kriege. Im westlichen Teile des Gebietes, in *Badzava* und Umgebung, wurden diese Menhire bei der Feier des *Vuga-nusu*-Festes (Friedensfest) mit den *Nusu*-Bäumchen ausgerissen und weggeworfen; im östlichen Teile aber blieben sie stehen und stehen heute noch zum Andenken an die getöteten Feinde oder vielmehr als Ruhmesdenkmal für die tapferen Krieger. Die auf der eigenen Seite gefallenen Krieger erhielten ihr Denkmal außerhalb des *Kampongs* an dessen Eingang (cf. „Religion der *Ñad'a*!").

Außerdem kommen kleine Menhire als Pfähle unter den Ahnenhäuschen in und vor dem *Kampong*, unter der *b'aga* und *kéka lela*, vor; hin und wieder zur größeren Festigung von Steinmauern.

Außerhalb des *Kampongs* findet man einzelne Menhire als Grenzsteine, wie bereits angegeben.

Auf einem östlich von *Badzava* gelegenen Hügel, dem *Pipipodo*, steht ein Menhir, der vor Zeiten als Wahrzeichen errichtet wurde, die Aussaat des Reises zu beginnen, wenn die Sonne gerade über diesem Steine aufgeht. Die Beobachtung geschieht vom Stammhause des *Radja* von *Badzava* aus. Wie mir versichert wurde, hätte er keine andere Bedeutung.

### 4. Dissolithen (*vatu léva mit nabe*).

Die weitaus größte Anzahl der Megalithenbauten der *Ñad'a* gehört in die Klasse der Dissolithen, liegender Steinplatten mit dahinterstehenden Steinsäulen. Sie sind auch von größerer Bedeutung für die Religion der *Ñad'a* als alle übrigen. Sie bestehen aus einem Steintisch, der gewöhnlich aus einer größeren Anzahl von Steinplatten zusammengesetzt ist, die, wie schon gesagt, entweder direkt auf der Erde liegen oder auf einer niedrigen Mauer oder auf kleinen, steinernen Pfählen ruhen. Manche von diesen Steintischen sind zwei-

stufig aufgebaut. Hinter dem Steintisch und an diesen angelehnt erheben sich die Menhire, gewöhnlich wieder in größerer Anzahl, längere und kürzere abwechselnd, der längste in der Mitte, die anderen an dessen Seite. Bisweilen stehen Menhire auch an der Seite des Steintisches, dann aber, wie mir gesagt wurde, nur zu dessen größerer Festigkeit. Auch kommen Doppelsteintische vor, so daß dann die Menhire in der Mitte zwischen den Tischen stehen. Vielfach reihen sich größere und kleinere Dissolithen aneinander. Die Menhire heißen immer die männlichen Steine, die Steinplatten die weiblichen. Man benennt den Dissolithen immer nach dem Namen des Toten, dem zu Ehren derselbe erbaut ist.

Die Dissolithen von allgemeiner und größerer Bedeutung für die Religion der *Nad'a* sind zum großen Teile bereits früher in der diesbezüglichen Arbeit näher beschrieben worden. Hier handelt es sich nur um einige Ergänzungen, Berichtigungen und Erläuterungen. Es kommen aber dazu eine bedeutende Anzahl von Dissolithen von allerdings mehr partikulärer Bedeutung, was die gegenwärtige Religion der *Nad'a* betrifft, die andererseits aber von großer Wichtigkeit zu sein scheinen, was ihren Ursprung, ihren Zusammenhang mit anderen Kulturen und ihren Zweck angeht. Ich werde deshalb auch eine Beschreibung dieser letzteren geben.

#### a) Die Dissolithen im Kampong.

Die beiden Dissolithenarten, die in jedem Kampong da sein sollen, sind der *vatu culu nuca* mit dem *vatu céko nuca*, der Stein am oberen und unteren Ende der Stadt, und der *lésa laba*, auch *lésa xui* oder *keb'a xui* oder *tére leni* genannt, der Standplatz für die Trommler und Gongschläger bei Festen und Stapelplatz für das Fleisch, das zur Verteilung an die Festteilnehmer kommt.

Das Kampong ist fast durchgängig in zwei geraden, parallel laufenden Häuserreihen gebaut, zwischen denen ein großer, freier Platz für die Kultheiligtümer und die Abhaltung der großen Feste sich ausbreitet. An der oberen Schmalseite (*bata zéle*) werden die beiden Häuserreihen gewöhnlich durch die Häuser des vornehmsten Sippenältesten und ersten Stadtgründers verbunden. Die untere Schmalseite (*bata lan*, *bata vena*) ist vielfach ganz offen, falls nicht ein Zaun das Kampong umgibt. Am oberen Eingange zur Stadt steht nun der *vatu culu nuca*, Stein am „Kopfe“ der Stadt, am unteren Eingange der *vatu céko nuca*, der Stein am „Schwanze“ der Stadt. Wird ein neues Kampong gegründet oder ein altes vollständig verlegt, dann müssen zuerst diese beiden genannten Dissolithen errichtet werden. Im letzteren Falle werden die Steine aus dem alten Kampong mitverlegt. Bevor die Leute aber vom alten Kampong Abschied nehmen, wird am alten *vatu culu* und *céko nuca* erst ein Opfer von Huhn oder Schwein gebracht, wobei gebetet wird: *Kena cine céma* (Aufzählung der Vorfahren aller Sippen des Kampongs), *kami vi mai céna micu nicu micu*, *kita vena laa sama sama too mogo mogo*, *micu vi maë dono méa meza xéde*, *micu vi kago née ked'i vi yége née baña*, *vi laa sama sama page mogo mogo*, *laa vi maë saga page vi maë sire*, *micu vi polu née ked'i paya née baña*, *vi bo b'ila tevu taba juka b'ila muku vae*, *vi li lima zuca ned'a bulu telu*, *micu vi tu née féco*. *Folo née leni Dzava*, *veki vele zia*.



*lo vele pave, kasa vi maë bana culu vi maë mu, kami vi kono mogo mogo née micu da mori tolo, kami vi lole b'oce b'oce née micu da nara buü, micu vi colo laa potu motu, kami culu koéme lé dzulu, micu vi culu laa débo déna kami céko koéme lé végo, kami vi tedu go micu d'épo go micu, micu vi tede née ked'i xala née baña, née cuca gili nuca née karo gili bapo, née kota gili cola née tubu tana gili b'ala, née kota cone vi gili voce, micu vi cusu vai suä sina, cusu vi mu du peya vi mu yeka, ked'i toña vi maë laga moü laa vi maë laga bata, cata da papa kisa laza pére tolo vesa micu vaga vaï ba bulò taö lima ba pela, gazi boce vi maë boë mebu vi maë sedu, koro vi maë doo doo bére vi maë sée sée pé lau bata doce pé lau sië lië! Rase polo bapu!*

„Hier Väter und Mütter (und all ihr Vorfahren der Sippen des Kampongs), wir kommen, um euch zu rufen und einzuladen, damit wir mitsammen aufbrechen und miteinander marschieren, damit ihr nicht allein zurückbleibet und allein hier wohnt, damit ihr uns den Weg bahnt und schützend eure Kinder geleitet; zusammen wollen wir aufbrechen und zusammen gehen, damit wir uns nicht verirren und verkehrte Wege gehen; schützet und erhaltet eure Kinder, eure Nachkommen, damit sie wachsen wie gelbes Zuckerrohr, gedeihen wie die Pisangstaude am Bachesrand, damit sie noch siebenmal berühmter werden, ihr Ruhm und Ansehen sich dreißigmal mehre; bringet Medizin aus der Manggerai und heilendes Öl von Java, damit gesund unser Leib sei und wohl unser Aussehen, damit unsere Seiten nicht mehr brennen in Fieber und der Kopf nicht schmerze; laßt uns zusammen einziehen, und ihr sollt die Herren über uns sein, laßt uns Besitz nehmen von der Stadt, ihr sollt die Gewalt darin haben; geht ihr voran, wir folgen euch nur, wo auch immer ihr vorausgeht und das Kampong errichtet, wir kommen hinterher und bilden den Schwanz, wir wollen eure Lehren befolgen und die alten Gewohnheiten hochhalten; umzäunet eure Kinder, umheget eure Nachkommen; und Rotan möge unsere Stadt umgeben, Dornen um unseren Weiler wachsen (zum Schutze); und wie eine Mauer die Erde umgibt und ein Wall sich um die Welt zieht, so mögen die Mauern innerhalb der Stadt die Sippe schützend umgeben; und verriegelt sie mit Eisenriegeln von China, damit sie fest und unaufbrechlich verriegelt und verrammelt sei, damit eure Kinder nicht fortgehen, die Schwelle der Stadt überschreiten und hinausgehen (sterben); und wenn uns jemand unterwegs begegnet, der uns Hindernisse bereitet, dann hebt euren Fuß und gebt ihm einen Tritt, streckt aus euren Arm und gebet ihm eine Ohrfeige, damit er niederstürze und keinen Sproß mehr treibe, sterbe und keine Nachkommen mehr habe, damit er (von der Meeresströmung) fortgetragen werde ohne hängen zu bleiben, damit er davonschwimme ohne anzuhalten bis hinab an die Grenzen des Meeres, bis dorthin, wo das Salz gedeiht und Früchte bringt! Fluch den Hexen und Widersachern <sup>4</sup>!“

<sup>4</sup> Die beiden Häuserreihen der Kampongs erinnern vielleicht noch an die beiden Heiratsgruppen des mutterrechtlichen Kulturkreises. Wie mir versichert wurde, hätten in früheren Zeiten nur Angehörige der gleichen Sippe in einem Kampong zusammengewohnt und hätten sich nur solche in denselben angesiedelt. Das soll auch in obigem Opfergebet zum Ausdruck kommen, wenn dort von Schutz der Sippe durch die Mauern in der Stadt die Rede ist.

Nach dem Essen folgt das Opfermahl. Ist auch dieses beendet, dann ruft der Vorsteher des Kampongs, der auch gewöhnlich Sippenältester ist (*sa naza* nennt man es; Lobspruch auf die Ahnen): *Dzaõ Gaë Maku, Séka Maku* (und andere Namen von Vorfahren, die einen Opferpfahl in der Umgegend haben) *mélo go go, go go cebu da colo doño, dzaõ dzaï koème lé god'o, gani go laba, laba go cebu da colo naa; dzao kidzo koème lé gad'a. Xoga xama micu vaga laba!* „Ich bin der berühmte *Gaë*, der berühmte *Séka* usw., freue mich an den Gongs, an den Gongs, die früher unseren Ahnen gehörten; ich tanze und springe und freue mich an den Trommeln, an den Trommeln, die uns die Ahnen von ehedem vererbt haben. Ich tanze hin und her. Ihr tapferen Jünglinge, rührt die Trommeln!“

Daraufhin erschallen Trommel und Gong und Gewehre knallen, und der *culu nuca* oder der *culu voce*, der Stadt- oder Sippenälteste, schreit dazwischen: *Régisi kita!* „Auf, laßt uns gehen!“ Alles erhebt sich, die Alten ergreifen die Steine des alten *vatu culu* und *céko nuca* und ziehen unter Schreien und Lärmen nach dem neuen Platz. Es wird getanzt und gesungen. Auf dem Platze angekommen, werden die Steine sogleich wieder errichtet, wo Eingang und Ausgang der Stadt zu liegen kommt, was man *culu tère née céko téco* oder *culu mub'u née céko gépe* nennt = der Kopf liegt und der Schwanz hängt, die äußersten Enden des Dorfes sind festgelegt.

In der Mitte des ausgesuchten Platzes oder etwas weiter nach oben hin, wo sich das obere Ende des Kampongs befindet, wo später die Häuser des Sippenältesten zu stehen kommen, wird eine Bambushütte gebaut. Vor deren Errichtung findet auf einem gewöhnlichen Stein von seiten des Ältesten ein Schweineopfer statt, begleitet mit ungefähr denselben Bitten wie oben. Was verschieden, resp. neu daran ist, sind die folgenden Bitten: *micu vi téki too kami zéle volo zéle poso, kami vi sad'o Inerie, léba Suru Laki, vi kako b'ila manu dzago cice b'ila dzara nai!* „Erhebet uns hoch wie ein Hügel, hoch wie ein Berg (verleiht uns langes Leben, das mit dem Besteigen eines Berges verglichen wird), damit wir gelangen bis zum Gipfel der *Inerie*, er reichen die Spitze des *Suru Laki* (die beiden höchsten Berge des *Nad'a*- und *Nage*-Gebietes); damit wir krähen wie ein weiser Hahn und wiehern wie ein mutiges Pferd!“ (Bilder der Klugheit und Stärke.) Dann wird das Schwein samt dem Reis, der dabei im Bambus gekocht sein muß, aufgezehrt, worauf der Bau der Bambushütte erfolgt. Steht die Hütte fertig da, dann wird wieder ein Schwein geschlachtet, ein wenig Blut von demselben mit Kokosöl gemengt und dies in der Hütte in einer Tasse niedergesetzt. Öl und Blut sollen ein Segen für das Kampong sein. Nachdem der ganze Platz von Gras und Unkraut gesäubert und eingeebnet ist, begeben sich die Männer ins alte Kampong, brechen das Haus des Nachfolgers des früheren Stadtgründers ab und bringen alles noch brauchbare Material an den neuen Platz. Die folgende Nacht werden die Bambusstäbchen befragt, an welchen Platz genau das Haus neu errichtet werden, welchen Namen das neue Dorf erhalten soll, usw. Am folgenden Morgen wird eine Bambuskanne mit Wasser gefüllt, mit etwas Blut gemengt und in die Erde vor der Hütte gesetzt. Das Wasser soll Gesundheit und Wohlbefinden der Bewohner versinnbilden und das Kampong soll



vor Feuersbrunst bewahrt bleiben. Der Bambus heißt *pavo* oder *vêlu*. Soviel Stammhäuser im alten Kampong standen, soviel Bambusse werden in den Boden gesetzt. Das Wasser im Bambus soll etwas sinken; denn das ist ein Zeichen, daß die Vorfahren schon etwas von demselben geschöpft und ihre Nachkommen damit gesegnet haben, daß sie auch damit einverstanden sind, daß das Haus an der von den Bambusstäbchen angegebenen Stelle gebaut werden kann. In anderen Kampongs muß gerade das Gegenteil geschehen: das Wasser darf nicht abnehmen; denn das ist ein Zeichen, daß auch die Bewohner im neuen Kampong abnehmen und allmählich aussterben werden. Ähnlich findet man auch in den Auffassungen über die Steine manche Verschiedenheit. In die Bambuskanne wird alsdann ein Bambusast gesteckt, an dem alle Schweinskinntbacken aufgehängt werden, die bis dahin geschlachtet wurden, um sie nachher am Hause des Sippenältesten anzubringen.

In der Hütte werden auch *budza kava* und *ladza suce*, „ein Schwert und eine Lanze mit übernatürlichen Kräften“ in ein rotes Tuch gewickelt, niedergelegt, damit, wenn *polos* und Feinde in das Kampong eindringen, die Vorfahren sie mit diesen Waffen töten.

Nachdem alle Häuser des Dorfes neu errichtet sind, findet die Übertragung der Tasse mit Blut und Öl in das Haus des Sippen- und Stadtältesten statt, wo sie in der Familienschatzkiste niedergesetzt wird. Schwert und Lanze werden an der Hinterwand des Stammhauses an einem Gestell aufgehängt, der Bambusast wird auf den First desselben gelegt, das Bambus mit dem Wasser aber in die Mitte des Platzes der abgebrochenen Hütte eingegraben. Dasselbe bleibt so lange stehen, bis an derselben Stelle der *lésa laba* (*keb'a xui, lésa xui, tére leñi*), der größte Dissolith des Kampongs, erbaut wird.

Der *lésa laba* wird also gewöhnlich vor dem Hause des vornehmsten Sippenältesten und ehemaligen Stadtgründers errichtet. Meistens ist es ein gewaltiger Steintisch mit Menhiren an der Rückseite. Bei großen Festen nimmt hier der Sippen- und Stadtälteste in der Mitte vor dem höchsten Menhir Platz, zu beiden Seiten die übrigen Vornehmen des Kampongs. Die Menhire dienen als Rückenlehnen. Vor ihnen wird alles Fleisch aufgespeichert, das an diesen Festen von einer oft vielhundertköpfigen Menge verspeist wird. Bei Spiel und Tanz haben hier die Trommel- und Gongschläger ihren Standplatz. In dem *lésa laba* werden auch Angehörige des Stammhauses, das seinen Platz an der oberen Schmalseite hat, begraben. Die Menhire tragen die Namen des früheren Stadtgründers und seiner Nachkommen und Verwandten. Bei den großen Festen wird überdies am *lésa laba* geopfert.

Der hölzerne Opferpfahl (*ñad'u*) ist bereits in der früheren Abhandlung über die „Religion der *Ñad'a*“ eingehend beschrieben worden. Wie dort auch erwähnt, gehört zu dem hölzernen Opferpfahl immer ein kleiner Menhir, *péco* genannt, an den die zu schlachtenden Kerbauen gebunden werden, nachdem der Strick über den hölzernen Opferpfahl gezogen ist. An manchen Orten sieht man nun noch in dem um den Fuß des hölzernen Opferpfahles errichteten runden Steintisch (*ture ñad'u*) einen kleinen Menhir, der *kape* („aus dem Feuer holen“) genannt wird. Dieser kleine Menhir ist der Person und dem Namen nach derselbe wie der hölzerne Opferpfahl. Er hat

den Zweck, *pére mata leza*, die Sonne abzuhalten, nämlich von dem *péco*, dem Alten, dem Vater, der die Sonne nicht mehr vertragen kann; denn der Menhir und der hölzerne Opferpfahl sind noch jung, sind der Sohn des *péco*. Deshalb steht der *kape*, der kleine Menhir, der Sohn, östlich nach dem Aufgange der Sonne zu, der *péco* aber westlich vom hölzernen Opferpfahl, nach Sonnenuntergang zu. Schon früher in der „Religion der *Āad'a*“ habe ich eine Reihe Momente angeführt, die für einen Zusammenhang des hölzernen Opferpfahles mit dem Sonnenkult sprechen. Hiermit erhöht sich noch die Wahrscheinlichkeit; ja, es ist kaum daran zu zweifeln, daß der hölzerne Opferpfahl mit dem *kape* die Morgensonne, die noch voll Kraft und Frische ist, während der *péco* die alternde Abendsonne darstellt. Wenn dabei auch das „Abhalten der Sonne“ etwas eigenartig und widerspruchsvoll klingt, so stimmt es doch anderseits sehr gut mit dem Geist der *Āad'a*-Religion überein, die in der Sonne etwas Feindliches sieht. Und obwohl der *péco* selbst nötig hat, daß er vor der Sonne geschützt werde, heißt es doch von ihm: *péco péü*, der *péco* hält fest; hält fest die Opferkerbauen, hält aber auch die Einwohner des Kampons fest und schützt sie.

Der *ture mata cade*, in der „Religion der *Āad'a*“ *ture kisa nata* oder *ture kisa nuca* genannt, wird für Tote errichtet, die alle oder doch einen Teil der bei den *Āad'a* möglichen Feste veranstaltet haben. Die Höhe der dabei verwandten Menhire richtet sich nach der Anzahl der gegebenen Feste. Unter dem Dissolithen können der Festgeber, seine Nachkommen und seine erste Frau beerdigt werden. In den Steinen wohnen die Seelen der Verstorbenen, denen der Dissolith geweiht ist. Ist der Betreffende Sippenältester gewesen, kann er sein Grab auch im *ture saö* erhalten. Wird er überdies als Stammvater einer Sippe verehrt, dann kann ihm noch ein hölzerner Opferpfahl errichtet werden: auch in ihm wohnt die Seele des Verstorbenen, was dann nach Art einer Multilokation aufgefaßt wird. In letzterem Falle wird der längste Menhir, der am *ture mata cade* errichtet wird und den Namen des Toten erhält, mit Feierlichkeiten verherrlicht, ähnlich denen für den hölzernen Opferpfahl: wird mit einem roten Tuch verhüllt, von Männern bestiegen, besungen wie der Opferpfahl. Nachkommen und Verwandte des Toten opfern auch dortselbst.

#### b) Die Dissolithen außerhalb des Kampons.

Die häufigsten und wichtigsten Dissolithen außerhalb des Kampons sind bereits in der „Religion der *Āad'a*“ behandelt worden: der *ture nedu*, der *vatu lanu loka* (*loka tuca*) und der *vatu lanu cuma*, auch *cuma moni* genannt.

Zum *vatu lanu loka* ist noch zu bemerken, daß gewöhnlich auf dem Steintisch ein roher Steinnapf steht und hinter denselben ein Odzabaum neben die bereits erwähnten Pflanzen gesetzt wird, weshalb er in den *Teke*-Liedern auch wohl *loka codza* genannt wird. Die Hüllen der Steine sollen die in ihnen wohnenden Seelen vor der Sonne schützen.

Hinter den *vatu lanu cuma* (*cuma moni*) wird außer dem bereits angegebenen auch ein Beringinbaum gepflanzt, wenn der Besitzer bereits alle Feste gegeben hat; dann heißt er *vélú cuma moni*. (*Vélú*=verherrlichen.)



Am *ture nedu* erhalten die im Kriege Gefallenen und überhaupt alle eines unnatürlichen Todes Gestorbenen ihr Denkmal; jedem wird ein kleiner Menhir gesetzt, und zwar den Kriegern von der Mitte aus nach der rechten Seite hin, den übrigen nach der linken Seite. Durch das Denkmal sollen alle diese geehrt werden, weil sie alle, auch die Nicht-Krieger, ihr Leben für die anderen hingegeben haben.

Wie der *ture nedu* erhalten alle außerhalb des Kampongs befindlichen Dissolithen, mit Ausnahme der beiden genannten: *loka lanu* und *cuma moni*, an der Rückseite einen Beringinbaum, eine Ficusart, „zur Beschattung“, wie mir ausdrücklich gesagt wurde. Im Kampong hat kein einziger Dissolith einen derartigen Baum. Die Dissolithen außerhalb des Kampongs dienen, wie auch meistens innerhalb desselben, als Rast- und Unterhaltungsplätze, mit Ausnahme derer, bei denen es eigens verboten ist. Außerdem werden aber vor dem Kampong und an Wegen noch derartige Rastplätze errichtet.

Die meisten der genannten Steinbauten hängen irgendwie mit dem Ahnenkult zusammen. Doch gibt es auch solche, die das Andenken an außergewöhnliche Ereignisse oder Erscheinungen festhalten sollen. So besteht in der Nähe von Bo Cuca ein Dissolith, der nach der Mythe bei der Geburt des *Salu Vato* gebaut wurde, weil er zwei Leiber, aber nur einen Kopf hatte. Demzufolge wird auch jetzt noch bei der Geburt von Zwillingen an manchen Orten außerhalb des Kampongs ein kleiner Dissolith gebaut zur Erinnerung an dieses außergewöhnliche Ereignis.

Das Gleiche geschieht bei Tieren, die gewöhnlich nur ein Junges zur Welt bringen, wenn sie doch einmal zwei Junge bekommen; so Pferde und Kerbauen.

Fällt ein Kerbau durch außergewöhnliche Größe und Stärke auf, dann erhält er vom Besitzer wohl bisweilen einen Namen. In diesem Falle darf aber der Kerbau nicht geschlachtet werden, sondern muß eines „natürlichen Todes sterben“. Dann aber wird wenigstens der Kopf desselben begraben und über demselben ein Dissolith errichtet. Das übrige Fleisch dürfen nur Fremde essen. Ein Gleiches geschieht bisweilen mit Hunden.

Bei der Überführung des hölzernen Opferpfahles nach dem Kampong wird auf demselben auch ein Hahn festgebunden. Dieser Hahn erhält nachher einen Messingring in den Kamm zum Zeichen, daß er nicht getötet werden darf. Beim Tode wird der Hahn außerhalb des Kampongs begraben und erhält einen kleinen Dissolithen.

Bei sehr auffälligen Bildungen resp. Mißbildungen an Menschen, Tieren und Pflanzen (wenn z. B. jemand sechs Finger an einer Hand hat) werden hin und wieder auch Dissolithen gebaut. Wenn Bambus-, Reis- oder Maisstengel sich verzweigen, desgleichen. Alle diese Dissolithen heißen *ture sadzu*, Dissolithen für staunenerregende Dinge.

Damit dürften die Steinbauten von allgemeinerem Charakter ziemlich erschöpft sein. Nun gibt es aber noch eine große Menge von Dissolithen an verschiedenen Orten des *Nad'a*-Gebietes, die, wie bereits von einigen Steinmauern und dem Dissolithen des *Sulu Vato* erzählt wurde, einen mythischen oder doch sagenhaften Hintergrund haben. Und gerade diesen mythischen

und sagenhaften Steinen möchte ich in mancher Beziehung, wie schon früher bemerkt, eine noch größere Bedeutung zuerkennen, als denen von allgemeinerem Charakter. Deshalb lasse ich jetzt die Mythen und Erzählungen über eben diese Steine folgen, einigermaßen unter bestimmte Gesichtspunkte geordnet.

## 5. Dissolithen mit mythischem und sagenhaftem Hintergrund

### a) Dissolithen zur Erinnerung an besondere Zusammenkünfte.

*Vatu Napa Dzava.* Am Eingange zum Kampong Belu befindet sich ein Dissolith, der von *Dzago Dzava* zur Erinnerung an den Besuch seiner zwölf Brüder von Java her gebaut wurde. An diesem Steine hißte er auch eine rote Flagge, damit die Brüder schon von ferne den Wohnort ihres Bruders sähen und mit Leichtigkeit denselben finden könnten. Die Brüder sollten ihn als Ruheplatz nach ihrer Ankunft benützen. Deshalb heißt der Stein auch *Napa Dzava*, wo *Dzava* seine Brüder erwartete und zur Ruhe einlud. Auch wird er *Vatu Belu Rogu Volo* genannt, „Stein von Belu höher als die umliegenden Hügel“. Ehedem hatte der Stein zwölf Menhire, die zwölf Brüder darstellend; jetzt sind einige davon abhanden gekommen; auch ist der Stein schon an den Eingang des Kampongs gerückt, da die Häuser des Dorfes versetzt worden sind; früher stand er außerhalb<sup>5</sup>.

*Vatu Bhalu* in Poma Léda (Naru). Der Dissolith zählt dreißig Menhire. Die Steine wurden zur Erinnerung an die Zusammenkunft von dreißig Brüdern mit ihren dreißig Schwestern an jenem Platze errichtet. Die dreißig Brüder trugen die Steine selbst herbei und befahlen ihren Schwestern, dieselben vorerst in der *b'aga*, dem Ahnmutterhäuschen, aufzubewahren, bis sie wiederkehren würden; dann sollten sie von den Leuten aufgestellt werden. Als aber die *b'aga* mit den dreißig Steinen belastet war, konnte sie die Last nicht mehr tragen, brach zusammen, und die Steine fielen heraus. Da errichteten die Schwestern selbst die Steine und legten auch dreißig Steinplatten davor. Am *Reba*-Fest beginnt daselbst die Sippe *Naru* die Feier desselben<sup>6</sup>.

*Ture Génga.* Als *Génga* etwa sieben Jahre alt war, floh er aus dem Hause seiner Eltern und trieb sich in der Welt umher. Als er fort war, machte sich sein Bruder *Kéli* auf, um ihn zu suchen. Schon waren mehrere Jahre vorübergegangen, da fand ihn *Kéli* in einer Kluft am Inerieberge oberhalb des Kampongs *Kélitei* („*Kéli* findet“), wo noch beständig Erde nachrutscht. Doch steht noch eine Stelle fest; dort wohnte ehedem *Génga* und heißt deshalb *Nuca Génga*, Dorf *Génga's*. Als *Kéli* seinen Bruder wiederfand, hatte dieser schon Frau und Kinder. Jener zwang ihn, nach Hause zurückzukehren. Als er seine Sachen zusammengepackt hatte, ging das Kampong in Flammen auf, deshalb rutscht jetzt noch immer Asche nach. Als die Brüder bei *Pau Kate* („juckende

<sup>5</sup> In der Erzählung vermute ich einen mondmythologischen Hintergrund: die zwölf Brüder = die zwölf Monate des Jahres; die rote Fahne dürfte allerdings auf die Sonne deuten. Der Stein dient heute noch als Opferplatz für die Sippe *Dzago Dzava*.

<sup>6</sup> Die dreißig Brüder, Schwestern, Menhire und Steinplatten sind wohl nichts anderes als die dreißig Tage des Monates. Dazu wird das *Reba*-Fest, ein eigentliches Mondfest, daselbst begonnen. Also Mondmythologie und Mondkult.



Mangga“) angekommen waren, baute *Génga* einen Dissolithen (*ture Génga*), um daselbst ein Opfer darzubringen, *vi yéye mace*, um die Seelen der Vorfahren in sein Vaterland mitzunehmen. (Vgl. die Verlegung eines Kampongs und das Opfer dabei!) Dann zogen sie nach Hause. Als sie schon nahe bei der Heimatstadt waren, baute *Kéli* einen Dissolithen für ein Opfer, *vi tugi mace*, um die sie begleitenden Seelen in das Heimatkampong einzuführen. Der Dissolith heißt *Tolo Kéli*, auf dem Berge, und befindet sich noch heute am Bache Vae Moke. Dann zogen sie ins Kampong ein, wo noch ein Dissolith errichtet wurde mit zwei Menhiren; einer heißt *Méze Kéli*, der andere *Léva Génga*. Das erste bedeutet: hoch wie der Berg, das zweite wahrscheinlich auch, da *Génga* vielleicht vom malaiischen *goenoeng* (Berg) herkommt<sup>7</sup>.

*Ture Luba*. Luba ist ein Kampong an der Inerie. Früher lebte ein Mann namens *Luba* („einhüllen“), dessen Kind, in ein Tuch gewickelt, von fremden Leuten unterwegs aufgefunden wurde. Die Leute hoben die Last auf und trugen sie mit sich fort, ohne erst nach dem Inhalte zu schauen. Unterwegs merkten sie, daß sich im Tuche etwas regte. Sie öffneten und fanden ein Kind darin. Sie brachten es nach Hause und errichteten zu seinem Andenken einen Dissolithen, genannt *ture Luba*. Daselbst Opfer am *Reba*-Fest und anderen großen Festen<sup>8</sup>.

*Ture Noca*. Es trifft jemand mit einem *noca* zusammen, kleinen, elfenhaften Wesen, und erfährt von ihm, daß ein großes Unglück eintreten werde. Nach Eintritt desselben errichtet der Betreffende einen Dissolithen, wo später bei Viehseuchen geopfert wird.

*Vatu Manu Licu (Lizu)*. *Manu Licu* oder *Lizu* („Himmels-hahn“) soll der Name für einen Geist sein, der den Menschen Berichte vom Himmel bringt, was geschehen wird. Als *Oba* noch auf dem Volo Lika wohnte, brachte ihm *Manu Lizu* die Nachricht, daß seine Frau *Cine Géna* ein Kind bekommen würde, das dann aber zum Meere werden sollte. *Manu Licu* hatte bei dieser Gelegenheit die Gestalt eines Adlers. Nachdem *Oba* das Meer in seine Grenzen gewiesen hatte, errichtete er zur Erinnerung an die Begegnung mit *Manu Licu* und an seine Nachricht einen Dissolithen, *Ture Manu Licu*. Der Platz heißt *bata-bata* (Meer, Meereswogen). Wenn Leute auf weiter Reise an dem Stein vorübergehen, dann bringen sie daselbst ein Opfer von Betel an *Oba*: „*Oba bako vetisi dica, kau gaka cata, maë papa pére kami deya kisa laza. Mali cata da papa pére, kau ba ségu zécu téb'a dada!*“, „*Oba*, kaue hier diesen Betel, und halte die Menschen ab, uns auf dem Wege ein Hindernis zu bereiten. Wenn sie das tun, dann treib sie in die Ferne!“

#### b) Dissolithen als Erinnerungszeichen an Kriege und Siege.

*Vatu Mara Bava*. Dieser Dissolith wurde von *Bava*, dem Stammvater der Sippe *Bava* zum Andenken an einen Krieg mit den Vogoleuten und

<sup>7</sup> Auch in diesen beiden feindlichen Brüdern dürfte sich der Mond widerspiegeln, da er in der ngadhanesischen Mondmythologie unter diesem Bilde kein Fremder ist. Außerdem steht die Inerie sonst in vielfacher Beziehung zur Mondmythologie.

<sup>8</sup> Vermutlich wieder mit dem Mond zusammenhängend.

nachmaligen Sieg errichtet. Zuerst wären *Bava* und seine Leute beinahe unterlegen, sie waren in größter Bedrängnis. Eines Tages aber sandte *Déva* einen *noca* an *Bava*, der ihm nachts von einem Hügel zurief: „*Bava*, du mußt bei dem großen Felsen dort unten einen Dissolithen bauen, dann wirst du siegen.“ Am folgenden Morgen teilte er dies seinen Sippenangehörigen mit, mit denen er bald zum Felsen sich begab. Dort bauten sie einen kleinen Dissolithen, der den Namen *Ture Coga Noca* erhielt, der Fels aber wurde *Mara Bava* genannt („Versuch *Bava's*“). Sie brachten ein Opfer und kehrten zurück. Am folgenden Tage eröffneten sie den Kampf wieder und siegten. Alle *Vogo*, die nicht durch die Waffen der *Bava*-Leute fielen, starben getroffen vom Hammer des *noca*. Als sie aus dem Kampfe heimkehrten und zum Felsen *Mara Bava* kamen, sahen sie, daß derselbe mit Blut bespritzt war und auf ihm ein Hammer lag. Das war für sie ein Zeichen, daß *noca* ihre Feinde mit dem Hammer erschlagen hatte. *Bava* nahm den Hammer mit und brachte ihn in das *Kampong Bunga*, das jetzt aber ausgestorben ist. Der Hammer wird aber noch in einer Höhle jenseits des Berges *Cata Gae* aufbewahrt. Die Leute fürchten sich, an jenem Felsen und an dem Dissolithen vorüberzugehen. Nur die Sippe *Bava* hat zu demselben Zutritt, um dort zur Zeit von Menschen- und Viehseuchen an *noca* zu opfern.

*Vatu Rasa* (= *vatu sipi*, Wetzstein). Die Leute von *Ngusu* und *Mana*, *Ngulu* und *Keda* führten Krieg, verstanden aber noch nicht, ihre Waffen zu schärfen. Die Waffen waren schon sehr stumpf und drangen kaum noch in den Leib der Feinde ein. Da erschien *Meka Révu* und lehrte sie, Schwerter und Lanzen zu schärfen. Zur Zeit des Krieges pflegt man deshalb heute noch zu sagen: *péto rasa née d'ali garo*, „schleifen und wetzen am Stein“. Als dann Feinde gefallen waren, setzten sie zu gleicher Zeit einen *vatu nusu* (*cica*) und einen Dissolithen als Andenken daran, daß sie Waffen schärfen gelernt hatten. Zur Kriegszeit wurde dann am Dissolithen geopfert.

*Vatu Lado*. (*lado*, Wächter, Verkündiger). In *Yole*, jenseits des Berges *Cata Gae* ragt ein gewaltiger Fels auf, der oben flach ist. Auf diesem Felsen saß in früheren Zeiten Tag für Tag *Lado*, um von dort aus Wacht und Ausschau nach etwaigen sich nahenden Feinden zu halten. Kein anderer durfte und konnte diesen Felsen besteigen; falls es doch ein anderer wagte, dann stieg der Fels mit ihm himmelwärts. In einer Nacht träumte nämlich *Lado*, daß *Déva* ihm erschien und zu ihm sagte: „Morgen früh nach dem Aufstehen gehe aus der Stadt, dann wirst du vor derselben einen hohen Felsen sehen. Auf diesem sollst du von nun an Tag für Tag Platz nehmen, um von da aus die Ankunft der Feinde zu beobachten.“ So tat denn auch *Lado* von dieser Zeit ab; jeden Morgen begab er sich auf den Felsen und harrete aus bis zum Abend. Das Essen erhielt er dabei von seinen Verwandten zugetragen. So hielt er es bis zu seinem seligen Tode. Deshalb singen die Leute in den *Teke*-Liedern: *Kota ngili cola cana Déva rona; vatu poŋgo méré Déva dzou sére; Lado Nusu vavo loci nara lad'o*. „Die Mauern ringsum die Welt hat Herr *Déva* aufgestellt; den hohen Felsen dort errichtete *Déva* an seinem Ort; *Lado Nusu* droben ist über alle erhoben“. Er dient der Familie *Lado* als Opferstein zur Kriegszeit. Sonst aber wagt es auch jetzt noch niemand, den



Felsen zu besteigen, aus Furcht, daß er mit ihm zum Himmel fahren würde.

*Vatu Léva Réca* auf dem Berge Volo Réca. Der Dissolith besteht aus drei Menhiren und einer Steinplatte. Er wurde errichtet, als sich das Kampong Tuku noch auf dem Berge befand, zur Erinnerung an einen Krieg der Sippe *Léva* mit der Sippe *Dobe* auf dem Berge Volo Lika. Damals war ein alter Mann namens *Léva*, der eines seiner Enkelkinder täglich zum Palmweinplatz um Palmwein zu schicken pflegte. Die Leute, welche daselbst zum Palmwein trinken zusammenkamen, namens *Tuku* und *Dobe Nage*, waren eines Tages über das Kind sehr erzürnt. Sie ließen das Kind nicht eher von dem Palmwein nehmen, bis sie selbst getrunken hätten. Als aber ein großer Teil der Leute fortgegangen war, tötete einer der Leute *Dobe Nage's* das Kind und begrub es sogleich am *vatu lanu loka*. Ein Kind des *Tuku* aber war Zeuge der grausigen Tat und meldete es dem alten *Léva*. Als dieser am folgenden Tage vergeblich auf das Kind gewartet hatte, begab er sich selbst zum Palmweinplatz, sah das Grab und fand so die schreckliche Nachricht bestätigt. Der Mörder war noch am Platze und das Kind verriet ihn. Der Alte verlor kein Wort darüber, trank seinen Palmwein und gab dann den Befehl, daß alle, die dort ihren Stammsitz hätten, daselbst jeden Tag ein Schwein schlachten müßten. Die Stammgäste sagten zu. Wenn alle anderen ihre Pflicht erfüllt hätten, dann wollte er am letzten Tage auch sein Schwein schlachten. Das Schlachten mußte aber am Nachmittag geschehen. Als nun der letzte Tag und damit auch die Reihe an ihn gekommen war, sagte er zu den Versammelten: „Heute schlachte ich mein Schwein; die Leute *Dobe's* können alle aufs Feld gehen. Heute Nachmittag brauchen nur die Leute *Tuku's* zu kommen.“ Darauf ging er ins Kampong und holte sich drei Dolche, grub giftigen *ubi, téda gala*, aus, den er mit zum Palmweinplatz nahm und damit die Palmweinbambusse am Orte mischte. Einen kleinen Bambus nahm er für sich, der ungemischt war. Dann schliff er die Dolche. Am Nachmittag gegen vier Uhr holte er sein Schweinchen, das er am *loka lanu* schlachtete und kochte. Nachdem die Gäste angekommen waren, ließ er sie den Palmwein holen. Als sie mit dem Palmwein zurückgekommen waren, hieß er sie unter Schweigen essen und trinken, dann aber am Orte bleiben, dort schlafen und übernachten. Dann erhob er sich, verteilte das Fleisch an die Anwesenden, worauf sie aßen und tranken. Bald waren alle trunken und betäubt von dem Gifte im Palmwein, so daß sie sich auf der Erde umherwälzten. Da ergriff der Alte seine Dolche, stieß sie den Betrunkenen in den Leib und ließ sie tot liegen. Das geschah auf dem Volo Lika. Dann aber befahl er seiner Sippe, den Ort des Schreckens zu verlassen und sich auf dem Berge Volo Réca niederzulassen. Von dort aus inszenierten sie einen Krieg gegen die Sippen *Dobe's* und *Tuku's*. Die *Tuku*-Leute aber waren mit verschiedenen Familien am Berge Volo Réca verwandt. Deshalb gingen sie zu diesen über, umzingelten und besiegten die *Dobe*-Leute, die in der Flucht ihr Heil suchten und sich in Boa Vae niederließen. Zur Erinnerung an diesen Sieg errichteten die *Tuku*-Leute den Dissolithen auf dem Volo Réca und nannten ihn *Vatu Léva Réca*.

Ferner besaß ein Mann aus der Sippe *Tuku* eine große Kerbauenherde,

die von *Sava*-Schlangen je länger je mehr gelichtet und in ihrer Höhle verspeist wurde. Da verstopfte der Besitzer den Eingang zur Höhle mit Weinpalmfasern, zündete sie an und tötete so alle Schlangen bis auf eine, die nach dem *Volo Lika* floh; die letztere war die größte von allen. Der eine von den drei Menhiren erinnert an diese Begebenheit.

Der dritte Menhir heißt *sipe*, Helfer, Stütze, Verbündeter, nämlich in den Kämpfen mit den Schlangen und den Feinden.

*Vatu Léna Ziä* außerhalb des Kampongs Tolo Léla wurde zum Andenken an einen Sieg der Einwohner von Tolo Léla gegen die von Béna gebaut. In Béna hielten sie das *Voko*-Fest, da sie schon eine Reihe Feinde getötet hatten. Aber *Dzara*, der Anführer derer von Tolo Léla verstand sich auf einen Zauber, durch den er seine Leute für die Feinde unsichtbar machen konnte. Während nun die von Béna bei der *Voko*-Feier waren, sandte *Dzara* fünf seiner Leute in eben dieses Kampong, um einen alten Mann, der sich beständig hoch oben auf dem Söller des Hauses aufhielt, mit dem Blasrohr zu töten. Das sollten sie bewerkstelligen, wenn er vom Söller aus seine Notdurft verrichten würde. Ungesehen kamen sie ins Kampong und vollbrachten ihre Aufgabe. Dann gingen sie an die heiße Quelle unterhalb Bénas und feuerten dort ihre Gewehre ab. Als die Béna-Leute dies hörten, meinten sie, der Feind sei im Anzuge, stürmten zur Stadt hinaus, um dem Feinde entgegenzutreten, sahen aber, wie die Feinde bereits unter großem Freudengeschrei abzogen. Da fragten sie, wen sie denn eigentlich schon getötet hätten, daß sie in solchem Siegestaumel wären. Die Feinde riefen ihnen zu: „Schaut nur nach dem Alten auf dem Söller!“ Sie gingen und fanden den Mann tot mit einem Pfeile durchbohrt. Der Alte aber war ein *cata beko* und erfahren in allen Regeln der Kriegskunst. Vor dem Auszuge zum Kampfe wurde er erst immer um Rat gefragt; gefragt, ob Sieg oder Niederlage ihnen blühte, und fand unbedingtes Vertrauen. Aus diesem Grunde verbargen ihn die Béna-Leute hoch oben auf dem Söller, damit er für die Feinde unerreichbar wäre. Auf die angegebene Weise aber wurde ihre Absicht zunichte gemacht. Eine unsäglich Trauer bemächtigte sich der Leute, da sie ihre Stütze verloren hatten. In Tolo Léla aber herrschte die ausgelassenste Freude, daß ihr Hauptfeind weggeschafft war. Tatsächlich erlitten die Einwohner von Béna nach dessen Tode Niederlage auf Niederlage und baten um Frieden. Die Bewohner aber errichteten zum Andenken daran den Dissolithen *Léna Ziä* (Heil und Rettung). Er dient jetzt noch als Opferplatz in Kriegszeiten und beim Gottesurteil *boka goce*.

### c) Dissolithen als Denkmale der Macht.

*Ture Tolo Culu*. Dieser Dissolith befindet sich bereits außerhalb des *Nad'a*-Gebietes in der Manggerai, in der Ebene Gisi (*mala Gisi*), wo einstmals die sieben Stämme der *Nad'a* noch ungetrennt beisammenwohnten. *Repu*, der Erdbebenerzeuger und Bewohner des Innern der Erde, war damals Haupt aller Stämme; alle mußten ihm gehorchen. An die Gewalt, die *Repu* über alle *Nad'a*-Stämme zu jener Zeit ausübte, erinnert nun ein Dissolith, der in der Ebene Gisi errichtet wurde. Er besteht aus Steinplatten und drei



Menhiren. Der mittlere und längste heißt *Tolo Déva* und erinnert an *Déva*, der *Repu* die Macht über alle Stämme übertrug. Der eine zu dessen Seite heißt *Tolo Culu* (Oberhaupt) und dient dem Andenken *Repu's* selbst; der dritte heißt *Tolo Poso* („hoch auf dem Berge“) und bedeutet, daß die Macht *Repu's* selbst groß war wie ein Berg. Diese drei Namen tragen auch drei Stammhäuser. Noch bis auf die heutige Zeit weiß man, daß die Sippe (Stamm) *Nad'a*, aus der *Repu* stammte, Macht über alle anderen Stämme besitzt, da er diese Gewalt ja immer bei Erdbeben kundgibt. *Repu lelu tana*, *Repu* gibt seine Befehle an die Erde.

*Ture Catu Nad'a*. Auch dieser Dissolith wurde zum Zeichen der Macht der Sippe *Nad'a* von *Repu* errichtet in der Nähe von Saõ Pai, ist aber jetzt vom Meere überflutet und nur bei Ebbe sichtbar. Noch ein dritter Dissolith, genannt *Ture Muë Nad'a* im Kampong *Nad'a* erinnert an die Macht der Sippe *Nad'a*. Derselbe wurde im Kriege der Brüder *Cava* und *Nale* gebaut zum Zeichen, daß die Sippe *Nad'a* unüberwindlich ist. *Mue Nad'a* = Stärke *Nad'a's*.

*Ture Tuli*. Es gibt zwei *ture Tuli*. Der eine ist ein großer Fels. Derselbe war einst ein Mann namens *Meka Tuli*. *Meka Tuli* aber war ein gewalttätiger Mensch. Er nahm friedliche Leute gefangen, wenn sie in schmutzigen Kleidern ins Kampong kamen, verkaufte oder tötete sie und dergleichen mehr. Deshalb wurde er von *Déva* in einen Fels verwandelt. Doch verwandelt er sich auch bisweilen wieder zurück in einen Menschen; hin und wieder erscheint er in Gestalt eines Adlers. All das tut er, um die Leute zu erschrecken und einzuschüchtern, die an diesem Platze vorübergehen. Von einem seiner Nachkommen, namens *Meka Rato*, ist später ein Dissolith zur Erinnerung an die Verwegenheit und den Mut *Meka Tuli's* errichtet worden. Wenn jemand eines Adlers oder eines Menschen ansichtig wird, der auf diesem Steine sitzt, dann opfert er daselbst; das soll nämlich *Meka Tuli* sein. In gleicher Weise, wenn man eine Schlange in der Nähe sieht oder im Traume auf dem Steine einen Alten erblickt.

*Vatu Tegi*. *Tegi* war von etwa demselben Naturell wie *Meka Tuli*. Wegen seiner Verwegenheit wurde auch ihm ein Denkmal errichtet, damit man seiner Verwegenheit und seines Mutes, besonders im Kriege, teilhaftig würde. Er hieß auch *Laga Lizu* = der am Himmel dahinschreitet oder höher als der Himmel ist. Geopfert wird daselbst im Kriege<sup>9</sup>.

*Vatu Tegu*. Heißt auch *vatu Tegu Fuza* (Donner und Blitz). Die beiden waren Brüder aus dem Stamme *Nad'a*. Sie hatten eine Macht, die Donner und Blitz gleichkam. Von den Gebrüdern sagen die Leute: *Sile yé zeta lizu*, *sile b'éla zéta lizu*; *tegu yé zéta tivu tegu deru zéta tivu*. „Es blitzt droben am Firmament, es wetterleuchtet droben am Firmament; es donnert oben am See, es rollt oben am See.“ In Badzava sagt man von *Gaë*, der ein Angehöriger der Sippe *Nad'a* ist: *Gae yé sile volo*, *sile yice zéta volo*, „*Gaë* blitzt um die Berge, flammt auf am Firmament“. Blitz und Donner sind nur Bilder für

<sup>9</sup> Wahrscheinlich ist es derselbe, der auch in den Mythen vorkommt und sich *Cine Vula*, Mutter Mond, gewaltsam als Frau holt.

*Tegu* und *Gaë* oder vielmehr für deren Macht. Geopfert wird auf diesem Dissolithen beim *Reba*- und Hausfest. Er bildet insofern einen Unterschied zu anderen Dissolithen, da er einen halbkreisförmigen Steintisch hat.

*Vatu Tara Nage*. Derselbe stand ehemals in dem alten Kampong Nage zwischen dem heutigen Kampong Nage und Nico. Er wurde von *Xoga Déru* erbaut, der auch die Stadt gegründet hatte. Die Stadt war sehr stark und die Einwohner mutig. Deshalb erhielt sie den Namen *Nage* („Assambaum“), da derselbe sehr hartes Holz besitzt. Um aber nicht zu stolz zu sein, nannte man den Stein nur *Tara Nage* (Assamzweig). Der Stein heißt auch nach seinem Erbauer *Vatu Déru*. Geopfert wird an demselben am *Reba*-Feste und zur Kriegszeit.

#### d) Vertragsdissolithen und dergleichen.

*Vatu Tura*, *Vatu Vangu* oder *Vatu Meka Vico*. *Tura* und *Vangu* heißt Frieden schließen. Der Dissolith wurde von *Meka Vico* erbaut. *Meka Vico* hat auch einen *ñad'u*, hölzernen Opferpfahl, und seine Voreltern entstammten der Sippe *Séso* und *Kutu*, Zweige der Sippe *Āad'a*. Er unterwies die *Āad'a* im Gebrauche der Stichwaffen. Da er aber sah, wie viele Menschen von diesen Mordwerkzeugen fielen, riet er zum Frieden. Die Friedensverhandlungen fanden statt auf dem Berge *Volo Kéngé*, oberhalb *Saõ Pai*. Dorthin kamen alle Teilnehmer am Kriege und gelobten sich gegenseitig mit einem Schwure, nie mehr die Waffen gegeneinander zu erheben. Zum ewigen Gedächtnis an diese Friedenstat wurde ein Dissolith von gewaltigem Ausmaß errichtet. Bei dieser Gelegenheit wechselten sie die Namen ihrer Häuser, vertauschten ihre Waffen zum Zeichen der Verbrüderung, als ob es nur eine Familie wäre. So wurde es auch bei späteren Friedensschlüssen unter anderen Stämmen noch häufig getan. Darauf wurde eine Bambuskanne mit Palmwein gebracht. Einer der Ältesten senkte seine Lanze in den Palmwein; der *mori tana* („Herr des Landes“) oder einer der Anführer sprach dabei: *Tuca, kau da lië gaë née cana vuña* (erster und einziger Sproß, auserwähltes Werkzeug), *kau da deti revî née voza soca, kau da boo tuka née neka joke, polu ked'i paga baña, boo Déva boo kami, da kobe kau da béo da leza kau da béo, kura tuca da cana vuña, vole mayi da lie gae, kau xéti xéti kau déne déne, kami deña ka papa fara deña cinu papa pinu, kami vi tura suã kami vi vañu vadza; mali sei sei da kad'i go tura suã laga go vañu vadza, budza ba ruga tuka sau ba zoze joke, bo se toko se lie ba pica mata nica poke se d'ako ba léya culutu; se lie ba mu kije se d'ako ba mu nad'o, paa ba poi teke ba réco; yubu sobe leke roga, buñe tebu levu kora laë saõ, méze vivi bola ba ñaña riga telu ba seb'e; b'ai d'u naa mi b'ai d'u pica xenu; micu cine se susu mite micu da déne moli moli; micu cema se lalu tara micu da xéti masa masa, kami culu méze kami dzadzi ya Ricu Lizu kami reya ya céña tana, kami da b'ai ya papa kad'i kad'i b'ai ya papa laga laga d'u colo go d'u céb'o géco; micu da déne ya masa masa micu da xéti ya moli moli, mali sei sei da kad'i ya go tura suã, micu masa masa toto culu pubu beve gazi véla vi noo mata mata; kami véla koéme lé navu, gazi vaï vi da lau pé lau vitu pu, micu vi yubi gazi poke gazi vi colo pota, kami poke koéme lé dzore,*



*gazi tuka vi léna zéta pé lau kéri toro, go gami da téna moce xéa véca da dzére moce vatu tai d'u colo go d'u d'era d'èna; mali naa cana ba kad'i tura suä, kami culu méze nada puu d'iri bod'a pé d'iri; mali pica nuva ba laga go vañu vadza, kami péni puu sepu bod'a goru sepu!*

„Palmwein, du Auserwählter (für Zeichen, Divinationen, usw.), der du schnell tropfest und über den Rand schäumst, der du den Magen sättigst und die durstige Kehle erquickest, schüttest die Kinder und die Nachkommen nährst, der du *Déa* und uns Menschen sättigst, der du Tag und Nacht kennst (alle Geheimnisse in der Divination offenbarst), ihr auserlesenen Fruchtstengel der Wein- und Lontarpalme, höret und lauschet, wir wollen zusammen aus einer Schüssel essen und aus derselben Schale trinken (zum Zeichen der Verbrüderung), damit wir einen Frieden schließen fest wie Eisen und hart wie Stahl. Wenn aber jemand diesen eisenfesten und stahlharten Frieden bricht, dem soll die Lanze durch den Leib von oben bis unten dringen und das Schwert seine Kehle zerschneiden; nur eine Kugel soll man abschießen und ihn in die Stirne treffen, nur einmal stechen und ihm das Knie durchbohren; die Kugel soll eindringen, die Lanze ihn durchbohren, ihm den Schenkel zerschmettern und den Arm zerbrechen; das Dach seines Hauses möge nach unten gekehrt werden und dessen Pfähle allein stehenbleiben; Giftpflanzen sollen wachsen, wo einst das Haus stand, verschwinden von der Erde soll der Platz seiner Wohnung; ein Grab soll man ihm schaufeln groß wie der Maiskorb und es ihn verschlingen und die drei Grabsteine ihn bedecken; kein Kind soll er mehr haben und keinen Nachkommen mehr erzeugen. Ihr, unsere Stammütter, höret ihr alle, ihr, unsere Stammväter, gebet alle acht, wir Häupter aller Parteien, wir schwören bei *Ricu Lizu* (eigentlich den Mythen zufolge der erste Mensch; *lizu* = Himmel), wir geloben und rufen die Erde zum Zeugen (also wohl bei Himmel und Erde schwören), daß keine Partei den Eidschwur mehr verletzen, den Bund brechen soll in alle Ewigkeit. Höret auf und gebet alle acht! Wenn einer diesen feierlich besiegelten Bund brechen sollte, dann verfolget ihn ihr alle aus dem ganzen Lande und tötet ihn, daß wir nur nötig haben, ihm den Gnadenstoß zu geben; seine Beine soll er nach Osten ausstrecken (eines gewaltsamen Todes sterben, dann wird er so beerdigt) bis zum Grasbusch (außerhalb des Kampongs beerdigt); treibet ihn davon und stechet ihn nieder, damit er verschwinde und wir nur ein wenig nachzuhelfen brauchen; tot soll er im trockenen Grase liegen, den Leib nach oben gerichtet (verunglücken)! Wir aber sind ausgeglichen wie die Schalen der Goldwaage, haben alles genau einander bezahlt, daß man es mit dem Prüfstein nachprüfen kann (wir sind quitt), sind quitt auf immer und ewig. Wenn wir Nachkommen haben und diese diesen eisernen Frieden brechen, dann wollen wir nach ihnen emporschauen (aus der Unterwelt und sie strafen und ihnen nachstellen) vom Anfang bis zum Ende ihres Lebens, und wenn unsere Kinder diesen stahlharten Bund nicht halten, dann wollen wir auf sie herniederschauen (aus der anderen Welt und sie strafen) von ihrer Geburt bis zum Tode!“

Nach diesem Schwur wird die Lanze aus dem Bambus gezogen und in die Erde mitten im Kreise der dasitzenden Ältesten gestoßen. Das soll be-

TAFEL I.



Die *Kota bale vae*, eine Reihe quer durch das Kampong niedergelegter Steine; links ein *ture mata cade* sichtbar.



Kampong (Dorf) Toda; vor mehreren Jahren abgebrannt; die Häuser erst zum Teil wieder aufgebaut; die bambusgedeckten sind nur provisorisch; im Vordergrund ein Opferpfahl, dessen Dach auch verbrannt ist; andere haben ihr Dach schon wieder erhalten; im Hintergrunde an der Schmalseite des Dorfes das Haus des vornehmsten Sippenältesten des Dorfes und ehemaligen Dorfgründers mit den zwei *cana cice* auf dem Dach; vor dem Hause der *lésa laba*; weiter nach vorn ein Dissolith (*mata cade*).





deuten, daß alle, die den Frieden brechen, von der Lanze durchbohrt werden sollen wie die Erde. Alle anwesenden Ältesten haben eine Kokosschale in der Hand mit einer Gewehrkugel darin, in die aus dem Bambus Palmwein gegossen wird. Jeder trinkt davon ein wenig und vertauscht die Schale mit der Schale dessen, mit dem er vorher schon die anderen Dinge vertauscht hat und umgekehrt, worauf diese ausgetrunken und nachher zu Hause aufbewahrt wird. Während die Alten trinken, tanzt das Volk.

Darauf wird ein Dissolith gebaut, an dem jedes Stammhaus einen Menhir erhält mit dem Namen des Stammvaters der Sippe. Jedes Kampong schlachtet einen Kerbau, dessen Hörner an dem hinter dem Dissolithen stehenden Beringin aufgehängt werden. Auf dem neuen Dissolithen wird auch geopfert und folgende Bitte an die Ahnen gerichtet: *micu vi polu née ked'i paga née baña, culu vi mae mu kasa vi mae bana, micu vi tede née voce sala née cili, kami céna se nata micu mai masa, b'é se mori vi pedza moli, micu vi saa née bedi bani kéle née caro maku, teka vi mae rete liyu vi mae gée, micu vi vo née séko lie née tavu lebo née folo toro née sina mite, micu vi pécu deya laza molo palo deya vesa ziä, laa vi mae saga page vi mae sire, go gami da dzére b'ila vatu tai da téna b'ila xéä véca, née kae voso née cazi kapa née culu méze née céko léva, go gami da ja ya moce leni Dzava, da meku ya moce féco folo, cata ya da papa sala vi kad'i go tura suä, cata ya led'a lima léko, micu ba yubi nono logo nono väi, gazi paru vi mara sora; rase da b'aña vivi sala lad'a lema léko, boce b'oci b'ato!*

„Schützt eure Kinder, behütet eure Nachkommenschaft, damit sie keine Schmerzen im Kopf und kein Fieber in der Seite bekommen, umgebet mit einem Zaun die Geschlechter, mit einer Hecke die Sippen; wir nennen zwar nur einen, kommt aber alle, wir rufen nur einen, doch seid ihr alle eingeladen, mitzubringen tapfere Gewehre und starkes Pulver; laßt die Schneide des Schwertes nicht stumpf werden und den Rücken nicht brechen; verleiht uns reichen Feldertrag an Reis aus der Manggerai und von Java; führet uns auf dem rechten Wege, leitet uns auf heilsamen Pfaden, damit wir nicht fehl- und irregehen. Wir aber sind quitt wie die Schalen der Goldwaage und der Goldprüfstein, und wir sind alle wie Brüder einer großen Familie vom ersten bis zum letzten, sind friedlich wie Öl von Java, zufrieden wie Salbe aus der Manggerai (vollständig ausgesöhnt). Wer aber immer den Frieden brechen und den Bund nicht halten will, dem setzt nach und folget ihm auf dem Fuße, vertreibt sie nach allen Richtungen. Verderbet den Aufwiegler und den Friedensstörer!“

Alsdann folgt das Friedensmahl, Gesang mit Tanz und Rückkehr nach Hause unter Trommelwirbel, Gongschlägen und Gewehrschüssen.

*Ture Nedu Vatu.* Zwischen Bo Rado und Bo Muzi in Langga steht ein großer Beringinbaum; er soll schon mehrere Jahrhunderte alt sein. Darunter erhebt sich ein Dissolith, der zuerst ohne den Beringinbaum errichtet wurde als Friedensdenkmal zwischen den Einwohnern von Bo Rado und Bo Muzi. Da aber die Kontrahenten das eingegangene Bündnis nicht hielten, so pflanzte man hinter den Dissolithen auch einen Beringinbaum. Das hatte den Erfolg, daß, wenn die Leute von Bo Rado über den Beringinbaum



hinausgingen, sie von denen von Bo Muzi in die Flucht geschlagen wurden und umgekehrt, da auf beiden Seiten verhextes Fleisch, *poro bani*, gelegt wurde<sup>10</sup>.

Friedens- und Freundschaftsdenkmale sind auch sonst noch öfter zu sehen. So wurden unter anderen auch Friedensbündnisse zwischen Langga und *Nad'a*, zwischen Béna und Naru, zwischen *Nad'a* und Mania geschlossen und mit Dissolithen besiegelt.

*Vatu Togi* oder *Vatu Bupu Sénda*. Der Dissolith ist schon zu Zeiten *Oba's* und *Diva's* errichtet worden, wie es heißt: *puu vatu mboto née tana lala puu titi b'igi née teya vey*, „zu Zeiten, da die Steine noch weich und die Erde noch flüssig war, da die Menschen sich in Geschlechter und Sippen zu scheiden begannen“. Die Leute von Mana und die von Ngusu hatten nämlich eine Landstreitigkeit. Das Land war von *Diva* und *Oba* an *Bupu Sénda* gegeben worden; die Leute von Mana aber wollten das Land für sich in Anspruch nehmen. Da sagte *Sénda* zu denen von Mana: „Wir wollen sehen, wem *Oba* und *Diva* das Land geschenkt haben. Wenn ihr mit einer Haarnadel diesen Stein kratzt und es bilden sich Rillen, dann gehört es euch; wenn sich aber mit meiner Haarnadel Rillen bilden, dann ist es mein.“ Die Ältesten fanden den Vorschlag der *Bupu Sénda* gut und stimmten zu. Die Leute von Mana hatten mit ihrem Kratzen keinen Erfolg. Als aber *Bupu Sénda* mit ihrer Haarnadel in den Stein kratzte, bildeten sich zehn tiefe Rillen, die heute noch zu sehen sind. Da waren alle damit einverstanden, daß das Land der Sippe Ngusu zufiel. Später wurde von *Meka Rato* daselbst ein Dissolith errichtet mit drei Menhiren, von denen der eine für *Diva*, der zweite für *Oba* und der dritte für *Bupu Sénda* und ihren Mann *Togi* gelten sollte<sup>11</sup>.

*Vatu Nai Déva* und *Vatu Vika*. Der *Vatu Vika* befindet sich jetzt außerhalb des Kampongs *Vatu Nai Déva*, früher in demselben. In alten Zeiten begab sich *Pili* aus *Vatu Nai Déva* auf Handelsreisen. Damals hatte seine Frau schon empfangen. Als *Pili* aber fort war, verging sie sich mit *Vika*. Erst nach mehreren Jahren, als das Kind schon eine beträchtliche Größe erreicht hatte, kehrte *Pili* von seiner Reise heim nach dem Kampong Langa, wo sein eigentlicher Wohnsitz war. Zuerst aber begab er sich auf sein Feld, wo er alles prüfte und seine Wohnung aufschlug. Während er prüfend im Felde umherging, standen seine Frau und sein Kind am Zaune und sahen ihm zu. Nachdem er alles untersucht hatte, ging er in die Feldhütte, nahm ein Stück Zuckerrohr und sog es aus. Die Frau war wegen ihres Vergehens in größter Angst. Der Knabe aber sagte zu seiner Mutter: „Mutter, laß mich den Vater rufen, damit er den Dieb aus dem Felde vertreibe!“ Die Mutter

<sup>10</sup> Der Beringinbaum ist ein Sonnenbaum. Aus dem Gesagten geht hervor, daß ihm Zauberkraft zugeschrieben wird. So dürfte Zauberei vielleicht auch mit dem Sonnenkult zusammenhängen. Vgl. „Religion der *Nad'a*“ (Zauberei)!

<sup>11</sup> Ich erinnere daran, daß uns die Haarnadel schon einmal in Verbindung mit Landbau bei der *Kota Kopa Nuca* begegnet ist; dort wurde das Land selbst mit einer Haarnadel bestellt. Wahrscheinlich haben wir es hier wie dort mit einer Mondmythe zu tun. Der Dissolith wird als Opferplatz von der Sippe Ngusu am Feste *cuma moni*, dem Feldfeste, gebraucht.

aber erwiderte: „Kind, dies hier ist ja dein Vater. *Vika* ist dein Vater nicht. Er oder ich werden sicher ein schweres Unheil erleben.“ Dann begaben sie sich zu *Pili* in das Feld. Da fragte *Pili* seine Frau: „Wem gehört dieses Kind?“ Sie antwortete: „Es ist dein Kind, das ich bei deiner Abreise gerade empfangen hatte. Es wurde geboren, als du in der Fremde weiltest und ist inzwischen so groß geworden.“ Da freute sich der Vater, daß er sein Kind sah, umarmte und küßte es. Dann sagte er zu seiner Frau: „Gehe nach Hause und koche Essen, wir folgen dir.“ Als seine Frau gegangen war, fragte er das Kind: „Kind, als dein Vater auf Reisen und du schon erwachsen warest, wer ging da in eurem Hause ein und aus?“ Das Kind sagte: „Vater, ich habe geglaubt, daß du hier nicht mein Vater wärest; ich hielt *Vika* für meinen Vater; denn der ging in unserem Hause ein und aus. Doch eben hat mir die Mutter gesagt, du wärest mein Vater, und wahrscheinlich würdest du sie oder *Vika* töten, denn sie hätten ein schweres Vergehen getan.“ Da fragte der Vater weiter: „Wohnte *Vika* mit deiner Mutter zusammen?“ „Ja“, sagte das Kind, „wie Mann und Frau“. Da wurde der Vater zornig und sagte zu seinem Kind: „Sage niemand von diesem Geschehnis.“ Dann kamen die beiden nach Hause. Die Frau reichte ihrem Manne Betel, der aber nahm ihn nicht an. Dann setzte sie ihm Essen vor, aber auch dies wies er zurück. Die Frau begann zu zittern. Der Mann aber sagte zu ihr: „Fürchte dich nicht! Ich töte dich nicht, noch tue ich dir sonst etwas zuleide, nur mußt du mir aufrichtig alles erzählen, was während meiner Abwesenheit alles geschehen ist.“ Seine Frau sagte: „Ja, ich habe geglaubt, daß du in der Fremde schon gestorben wärest, da du trotz meines langen Wartens nicht zurückkehrtest. Da nahm ich mir *Vika* und lebte mit ihm wie mit einem Manne. Was du jetzt dem *Vika* tun willst, das tue!“ Erst jetzt begann der Mann zu essen. Nach dem Essen rief er seine ganze Familie und die Ältesten zusammen, um über den Fall zu verhandeln. Die Ältesten begaben sich zu *Vika* und fragten ihn, warum er das getan hätte. Auch *Vika* bekannte. Da setzte *Pili* die Strafe auf dreißig *kati* Gold fest. Nachdem *Vika* alles bezahlt hatte, baute *Pili* einen Dissolithen und gab ihm den Namen *Pili née Véca nai zéta Déva*: *Pili* und *Véca* (Gold) stiegen auf zu *Déva*. Als *Vika* dies hörte, errichtete auch er einen Dissolithen, um ihm die Stange zu halten, und nannte ihn: *Vika yé rasi zia solo toto lima*. „*Vika* hat sich vollständig gereinigt, du hast mit vollen Händen von mir empfangen (aber ich bin doch noch reich)<sup>12</sup>.“

*Ture Bupu Nusu* oder *Nusu Pulu Molo*. Dieser Dissolith wurde gebaut zur Erinnerung an die vorbildlich gerechte, kluge und weise Entscheidung einer Streitsache. Der Richter hieß *Bupu Nusu*. Deshalb wird vor Tänzen und bei Festen in dessen Sippe sein Name folgendermaßen gepriesen: *Dzaö Xoga Nusu yé Pulu Molo pulu vai da molo, pole vai da mod'e*. „Ich bin der bekannte *Nusu Pulu Molo*, der nach Recht und Gerechtigkeit entscheidet.“ An diesem Stein wird bei Prozessen und bei Gottesurteil *boka goce* geopfert mit folgendem Gebet: *Kena cine cema (. . . . .) ka culu manu cate manu, micu vi kéle yépe yéro kabe kame rase, micu vi polu née ked'i paya*

<sup>12</sup> Auch hier haben wir wohl eine Mondmythologie vor uns.



*née baña, kasa vi kapa rape vi nuu, micu vi tede née ked'i, xala née baña, tede vai suã sina xala vai kota vatu, micu vi kono kami vai kodo suã lole kami vai labu vatu, gazi dzudzu vi b'aï yo pu d'epa vi mae gena, micu mai masa masa pedza moli moli, née cine se susu mite née cema se lalu toro, micu mai ka culu manu née cate manu, cénga se nata vi mai masa b'é se mori vi pedza moli, micu vi colo yama da kasa d'éde da teke, teke gazi vi d'éd'e cura gazi vi d'ome, micu vi d'éte da kabu paë da tara, gazi mélu vi lei ra, micu vi doño toko teñu dii culu vigu, véke nai vi bana, kami molo vi d'u colo vi sa née naza méze b'éca née nali léva, micu vi téki too kami zéle poso zéle volo, vi kako b'ila manu dzago cice b'ila dzara nai; cata ya puri pale, micu téki vaï ba bulo vaga lima ba pela; vivi ya sala micu ba visi da vivi, lema ya léko micu ba sari de lema. Rase N. N. Boce voe.*

„Hier, Väter und Mütter (Vorfahren), esset den Kopf und die Leber des Huhnes, nehmet uns fest unter den Arm, drückt uns sicher an die Brust, heget eure Kinder, schützet eure Nachkommenschaft, daß fest seien ihre Seiten und stark ihre Rippen (um nicht zu unterliegen), umgebet eure Kinder mit einem Zaune, mit einer Hecke, mit einem Zaune aus Eisen, mit einer Mauer von Stein, berget uns in einem eisernen Käfig, stecket uns in eine Jacke von Stein, dann mag er (der Gegner) uns suchen und wird uns nicht finden, nach uns greifen und uns nicht fassen können; machet euch auf alle und kommet hier an; wir nennen und rufen zwar nur einen, aber alle sollt ihr euch hier einfinden, damit ihr seine Seite schwächt, seinen Arm schlägt, damit seine Kraft erlahme; damit ihr ihm einen Schlag auf die Sehnen gebet und seine Glieder ihm zerschmettert, damit er verwelke und verdorre; ihr aber weilet auf unserem Halswirbel, bleibet auf unserer Schulter, damit wir (die Lanze) kräftig werfen, damit wir den Sieg davontragen, damit wir euren Namen preisen und euren Ruhm erhöhen; erhebet uns bis zur Spitze des Hügels, bis zum Gipfel des Berges, damit wir weise handeln wie ein schlauer Hahn, uns schlagen wie ein tapferes Pferd; dem, der uns in den Weg kommt, gebet einen Fußtritt und eine Ohrfeige, die Lippen des Widersachers zerreiße und spaltet die Zunge des Verleumders. Fluch dem N. N.! Verderbet ihn!“

e) Dissolithen zur Erinnerung an die Auffindung von Schätzen, Quellen, Kulturpflanzen und dergleichen.

*Ture Méze Kéli.* Eines Tages hieb Lao mit dem Haumesser auf dem Felde Vakograsstöcke aus, um das Land für ein Feld zuzubereiten. Eines Morgens sah er, wie über einem Stocke ein Adler schwebte. Als er mit dem Hacken bis an jenen Stock gekommen war, sah er unter demselben ein Loch und darin zwei Töpfe, einen mit massivem Gold, den anderen mit goldenen Ketten. Die Schätze nahm er mit nach Hause. Nachts erschien ihm ein Mann mit langem Bart, der zu ihm sagte: „Du mußt an dem Orte, wo du die Schätze gefunden hast, einen Dissolithen errichten; denn mir hast du die Schätze zu verdanken. Der Stein soll auch zum Opferplatz dienen.“ Der Alte war *Méze Kéli* („groß wie ein Berg“). Dessen Namen erhielt auch der Dissolith.

*Ture Ña Véca.* *Tolo Méma*, ein Mann aus Tolo Léla, hatte noch seinen Brautpreis zu bezahlen. Wegen seiner Armut hatte er aber schon wiederholt seine Schwägerschaft abweisen müssen, wenn sie die Zahlung desselben forderten. Eines Abends ging er aufs Feld, um die Wildschweine aus seinem Felde zu vertreiben. Da hörte er von der Inerie her rufen: „*Tolo*, morgen früh gehe hinab zum Waldesrand; da wirst du etwas finden, das ich für dich niedergelegt habe.“ Das tat *Tolo* und sah von fern einen kleinen Stapel, der wie Flammen leuchtete. Als er hinkam, waren es Goldstücke und goldene Ketten. Damit bezahlte er seinen Brautpreis. Er errichtete dort auch einen Dissolithen mit Namen *Ña Véca* (Goldfund). Es wird jetzt noch daselbst geopfert, wenn die Leute den Brautpreis zu bezahlen haben.

*Ture Loda.* Es waren einmal zwei Brüder mit Namen *Guva Goti* und *Radzo Lusi*. Eines Tages waren sie auf dem Felde beim Jamsgraben. Sie stießen dabei auf ein Riesenexemplar; sie konnten es an einem Tage nicht ausheben. Am Abend kehrten sie deshalb ohne Jams in die Feldhütte zurück. Als es dunkel geworden war, sah der jüngere einen hellen Schein aus dem Jamsloche hervordringen. Er ging in die Hütte und teilte es seinem Bruder mit. Der aber wollte es nicht glauben, bis er sich selbst davon überzeugt hätte. Sie begaben sich miteinander zu der Stelle, um zu sehen, was es wäre. Als sie dorthin kamen, war der Schein erloschen und alles war dunkel wie gewöhnlich. Sie fürchteten sich sehr und kehrten zur Hütte zurück. Dort sagte der ältere zum jüngeren: „Das hat wahrscheinlich der *vera polo* getan.“ Der jüngere fing an zu weinen. Der ältere befahl ihm, spanischen Pfeffer zu essen; wenn derselbe nicht scharf wäre, würde er sicher sterben oder sonst ein Unglück erleiden. Der jüngere gehorchte. Der Pfeffer war sehr bitter. Da sagte der ältere: „Du wirst kein Unheil erleiden, aber wahrscheinlich unsere Familie.“ Dann ging er wieder hinaus, um nach dem Jams zu sehen. Dieser erglänzte wieder in hellem Schein. Erschreckt kehrte er zurück und verrammelte so fest als möglich die Hütte. Dann sagte er zu seinem Bruder: „Diese Nacht wollen wir nicht schlafen; denn ich fürchte, daß uns der *polo* nachstellt.“ Sie setzten sich nieder, umarmten sich gegenseitig und verharrten in dieser Stellung die ganze Nacht. Nach Mitternacht aber wurden sie durch die Ahnen eingeschläfert und hatten einen Traum. Sie sahen einen großen Mann vor sich stehen mit einem Barte, der bis zur Erde reichte. Er trug einen langen goldenen Stab, goldene Armbänder und neue Kleider. Der Alte sprach zu ihnen: „Fürchtet euch nicht! Ich bin euer Vorfahr. In dem Jamsloche habe ich für euch drei Hängetaschen mit Goldketten, ein Kistchen mit Goldstücken und einen Beutel mit Gold niedergelegt. Der Schein, den ihr eben gesehen habt, war ich. Am Morgen grabt nach dem Golde. Am Abend werdet ihr den Schatz in Händen haben.“ Dann verschwand der Alte. Mit dem Hahnenschrei standen die beiden auf. Sie erzählten einander ihren Traum. Dann gingen sie zum Jams, um weiter zu graben. Sie gruben bis zum Abend; da stießen sie auf den Schatz und brachten ihn nach Hause zu ihren Eltern, wo ein großes Fest gefeiert wurde zu Ehren der gefundenen Schätze. Zum Andenken wurde ein Dissolith gebaut, *ture Loda* genannt, Stein der Goldketten. So in Nico geschehen. Geopfert wird jetzt noch am *Reba-* und am



Hausfeste. An diesen Festen werden die noch vorhandenen Schätze der ganzen Familie gezeigt. Die Goldstücke sind längst für einen Krieg verausgabt, in dem der Reichtum der Familie allen kund werden sollte.

Ähnliche Erzählungen und Dissolithen gibt es noch mehrere.

*Ture Vae Muku Foka.* An der Quelle des Vae Voki befindet sich eine kleine Mauer, um das Wasser etwas zu stauen, und daneben ein Dissolith. Der Grund für den Bau desselben war folgender. Zu der Zeit, da *Dova* und *Talo* lebten, befand sich an der Stelle ein großer Wald. Eines Tages gingen die beiden auf die Jagd, wobei sie zwei Wildschweine und drei Affen erlegten. Sie wollten Essen bereiten, hatten aber kein Wasser. Deshalb stieg *Talo* die Schlucht hinab, wo er eine Stimme hörte: „Gehe etwas weiter, da wirst du Wasser finden.“ Da er weiterging, stieg auf einmal ein starker Wasserstrahl aus der Erde. Er schöpfte davon und brachte es zu *Dova*, dem er von dem Vorfalle erzählte. *Dova* sagte: „Das Wasser hat dir *Déva* gegeben. Deshalb wollen wir hier eine Hütte bauen und darin übernachten.“ In der Nacht träumten sie, daß *Oba* zu ihnen käme und zu ihnen sagte, sie sollten sich hier niederlassen, da es ein gesunder Ort wäre; ihre Nachkommen würden sich stark vermehren und hoch berühmt werden. Am Morgen erzählte *Talo Dova* den Traum. Sie taten nach dem Rate und bauten ein neues Kampong, das sie *Céko Xéto* oder *Talo Rivu* nannten. Später baute man an der Quelle auch einen Dissolithen, dem sie den Namen *muku joka* gaben, da sich ihre Nachkommen vermehrten wie die Pisangstauden und die Bambussprossen. Er hält die Erinnerung an *Talo* und *Dova* fest und dient heute noch als Opferplatz bei zu langer Trockenheit, oder wenn man eine gelbe Schlange an der Quelle sieht. Sonst aber wagte man sich nicht zu nahen, da man glaubte, ein *nitu* oder die Seelen *Dova's* oder *Talo's* würden sie in die Unterwelt hinabziehen.

*Ture Vae Sapi.* Es war einmal ein Mann, der nur eine Kuh hatte. Diese Kuh war eines Tages, man weiß nicht wie, im Kampong Bo Dzava Méze an der Küste erschienen. Der Mann fing sie ein, brachte sie nach *Nad'a* und zog sie groß. Da sah er einmal die Kuh ganz mit Schmutz bedeckt. Deshalb folgte er der Kuh nach, um zu sehen, wo sie sich so schmutzig machte. Er kam an eine Quelle, welche die Kuh gegraben hatte. Da kochte er in einem Bambus Reis, stach den Kern einer Kokosnuß aus, mengte es mit Fleisch, baute einen Dissolithen und opferte darauf. Darauf verschwand die Kuh. Der Dissolith wurde zu Ehren und zum Andenken an die Kuh *Ture Vae Sapi* (Kuhquelle) genannt. Will die Quelle versiegen und läßt der Regen zu lange auf sich warten, dann wird an der Quelle geopfert. Opfer wie beim Regenzauber; cf. „Religion der *Nad'a*“.

*Ture Vae Ri.* Bei einem Einfalle der Goanesen kamen sie nach Vae Sugi bei Bo Vedzo und lagerten daselbst. Sie schlossen Freundschaft mit *Lalu Kutu*. Da großer Wassermangel war, baten sie ihren Freund, er möchte für sie etwas Wasser sammeln. Aus jedem Hause erhielt er etwas Wasser, das er in einem Bambus aufsparte und dann den Goanesen brachte. Als er aber die Bambuskanne niedersetzte, zerbrach sie, das Wasser floß auf die Erde und erzeugte einen Quell daselbst. Zur Erinnerung daran setzte er einen

Dissolithen, an dem jetzt noch bei anhaltender Trockenheit geopfert wird. Er heißt *Vae Ri*=gesammeltes Wasser.

*Ture Vae Delo.* Am *Vae Delo*, der Quelle unterhalb *Naru*, befindet sich eine kleine Steinmauer, über welche die sieben Ausflüsse der Quelle rieseln. Oberhalb der Quelle erheben sich sieben Dissolithen, die zu Ehren und zum Andenken an die sieben Stammfrauen der sieben Hauptsippen der *Nad'a* errichtet wurden, als dieselben noch an jener Stelle beisammen wohnten. Nach ihrer Trennung aber blieben *Vato* und *Kebe* an der Quelle zurück und opferten dort bei zu langer Trockenheit und sangen die *Duga*-Lieder. Zur Zeit, als *Cava* und *Nale* lebten, wurde auch um und wegen der Quelle gekämpft. Das Recht auf die Quelle ist für alle Sippen das gleiche, in Ordnung zu halten haben sie aber nur die beiden Sippen *Vato* und *Kébe*. Um die Mittagszeit und in der Nacht darf man an der Quelle nicht vorübergehen, da sich um diese Zeit *nitus* an derselben aufhalten. Nur am Vormittag und Nachmittag darf man an die Quelle. Jemand, der zu Mittag daselbst Wasser holte, sah dort sieben *niebus* in Gestalt von weißen Ziegen. Auf den Dissolithen darf sich auch niemand niederlassen, als nur Angehörige der betreffenden Sippe.

*Ture Xoga Vato.* Oberhalb *Naru* befindet sich noch eine andere Quelle, die von *Vato* mittels eines Zaubers hervorgelockt wurde. Als die sieben Geschlechter der *Nad'a* von dort fortzogen, nahmen sie etwas Wasser von dieser Quelle mit, legten es unterhalb *Naru* nieder, wo dann die sieben eben genannten Quellen hervorsprudelten. Die obere Quelle wird von der Sippe *Vato* in Ordnung gehalten und daselbst jetzt noch geopfert.

Der Sohn *Vato's*, namens *Sulu*, ist schon einmal erwähnt worden. Er war zweileibig; deshalb wurde er auch *Sulu* (Glanz) genannt, nämlich Glanz der Sippe *Vato's*. Später wurde ihm noch ein zweiter Dissolith errichtet, als er mit seiner Frau für immer in die Unterwelt hinabfuhr und die Erde dortselbst zusammenstürzte. Der erste steht am Eingange des Kampongs *Vato*, der zweite an der Quelle, wo *Sulu Vato* mit den *Nitu*-Jungfrauen zusammentraf und in die Unterwelt fuhr. Dieser letztere wird auch *Ture Papa Beta* genannt („Stein der Trennung“). *Sulu Vato* hatte seiner Mutter beim Abschiede versprochen, wenn sie dort an der Quelle einen Stein errichten würde, dann würde er hin und wieder auf die Erde zurückkehren und sich auf den Stein niederlassen. Daselbst kann man auch öfters Schlangen sehen, die zwei Leiber haben; das ist dann *Sulu Vato*. Wenn die Leute eine solche sehen, dann opfern sie auf dem Dissolithen. Desgleichen finden dort Opfer bei zu großer Trockenheit statt und wenn man *Sulu Vato* im Traume gesehen hat<sup>13</sup>.

*Ture Mona Culu.* In der Nähe des Berges *Volo Lika* befindet sich ein Tümpel. *Tud'a Radza* war darüber erstaunt, daß sich dort Wasser befand, ohne daß man eine Quelle sah, und setzte deshalb einen Dissolithen nahe an den Tümpel und nannte ihn *Mona Culu* („Ohne Quelle“). Auch hier wird bei Trockenheit geopfert.

<sup>13</sup> Verschiedene Momente in dieser Mythe deuten wieder auf den Mond hin: sein Name, sein Kind in Schlangengestalt, er selbst in Schlangengestalt, seine Heirat mit einer *Nitu*-Jungfrau, einem Erdgeist, sein Verschwinden in die Unterwelt.



*Ture Cana Kolo.* Eine Buschtaube brachte die Reissorte *pare kolo* von Java nach Flores, indem sie einen Halm in ihrem Schnabel trug und diesen bei Tolo Léla niederfallen ließ. Ein Mann namens *Lalu* hob den Halm auf, sähte die Körner aus, die unerwartet viel Frucht brachten. Deshalb setzte er zum Andenken an die Taube einen Dissolithen, an dem zur Zeit der Aussaat um reichen Feldertrag geopfert wird.

*Ture Bako.* Beim Kampong Doka steht ein Dissolith, den ein Mann zu Ehren eines Tabakstengels gesetzt hatte, der die Länge einer Bambusstange erreicht hatte. In Doka wird viel Tabak gebaut. Wenn die Leute Tabak pflanzen wollen, opfern sie an diesem Stein, mischen dann Tabaksamen mit etwas Erde aus der Nähe des Dissolithen und säen es auf ihr Feld, damit so der Tabak gut gedeihe. Deshalb wird der Stein auch *ture bako* (Tabakstein) genannt.

In der Nähe von Tolo Léla wurde ein solcher Stein errichtet, weil dort ein Manggabaum stand, der beständig eine Frucht trug, die sehr juckte, während alle anderen süß waren. Genannt *Ture Pau Kate* („Juckende Mangga“).

*Vatu Ruto Manu.* Außerhalb Guru Sina steht ein Dissolith, der dem Andenken eines wundertätigen Hahnes, der von Java kam und durch sein Krähen alles mögliche, selbst Dörfer und Menschen hervorzauberte. Leider verließ derselbe aber Flores wieder, um nach Java zurückzukehren. Auch die Menschen konnten sich vom Hahne wünschen, was ihr Herz begehrte. Deshalb wurde ihm ein Denkmal gesetzt, an dem im Kriege, bei großen Festen und beim Gottesurteil *boka goce* geopfert wird<sup>14</sup>.

#### f) Noch einige andere Dissolithen.

*Vatu Tuke Lizu.* Der längste Menhir des Dissolithen ist etwa 4 m hoch, überhaupt einer der längsten, die ich je gesehen habe. Der Stein ist errichtet worden, als der Himmel noch nahe über der Erde hing, zum Zwecke, den Himmel zu stützen, sonst wäre derselbe auf die Erde herabgestürzt. Deshalb trägt er auch den Namen *Tuke Lizu* (Himmelsstütze). Er wurde von *Oba* und *Naña* aus dem Meere gezogen und zuerst von ihnen an der Grenze *Nad'a's* und der Manggerai in der Ebene *mala Gisi* aufgerichtet. Als die *Nad'a* infolge von Kriegswirren von dort auswandern mußten, nahmen sie auch den Stein mit, der Eigentum der Sippe *Gisi* war. Er wurde mit denselben Feierlichkeiten übertragen, wie der *nad'u*, der hölzerne Opferpfahl. In Vogo fand er einen neuen Standplatz. Der Stein ist früher viel höher gewesen. Als der Himmel sich infolge der Schlechtigkeit der Menschen von der Erde entfernte, sank auch der Menhir tiefer in die Erde ein. In dem Steine wohnt der Geist *Oba's*. Auf den davorliegenden Steinplatten wird am *Reba*-Fest, dem Hausfest, dem Fest *pogo nad'u* und anderen großen Festen von der Sippe *Gisi* geopfert. Dabei werden die ältesten Vorfahren, vor allem jene, die in der Mondmythologie vorkommen, angerufen. Nur Angehörige der Sippe *Gisi* dürfen auch den Dissolithen berühren. Wer ihn sonst dennoch angerührt hat,

<sup>14</sup> Ähnliche wundertätige Hähne werden in den Mythen öfter erwähnt, besonders in Mondmythen.

muß durch den Vorsteher der Sippe *Gisi* ein Sühnopfer darbringen lassen, damit er nicht krank wird. Die Opfergabe aber muß der Sünder liefern, die in einem Schwein oder Huhn und Reis mit Kokosnuß, bisweilen auch Palmwein, besteht. Die Kokosnuß wird mit der äußeren Schale gespalten, die Flüssigkeit umhergegossen und dazu gesagt: „*fa ked'i baña! Heil Kindern und Nachkommen!*“ Der Kern wird ausgegraben, mit Reis und Fleisch vermengt und alles zusammen geopfert und dabei gebetet: *Kena cine cema, ka culu manu cate manu, née Oba née Naña, micu ka vai da mami. da neta maki kami, micu pasu mona maë nau, nica mona maë ru; micu polu née ked'i paya née baña, ked'i vi naa nica micu, veki vele fa, lo vele meku, kasa vi mae bana culu vi mae mu, micu vi géco née d'ad'i voso, laya née mesa kapa, tavu vi lebo séko vi lië; cata ya puri pale, micu ba nadzi ba nora! Rase papa pale!*

„Hier, Mütter und Väter, esset den Kopf und das Herz des Huhnes, und auch ihr, *Oba* und *Naña*, esset hier von dem Gekochten, das Ungekochte lasset uns; verziehet eure Wangen nicht vor Zorn, machet kein finsternes Gesicht, schützet und bewahret eure Kinder, eure Nachkommen, damit die Kinder ihren Pflichten gegen euch nachkommen, damit sie sich leiblich wohl befinden und gesund ihr Aussehen sei, daß sie kein Fieber in die Seite und keine Schmerzen im Kopf bekommen; schützet eure zahlreichen Nachkommen, pfleget eure große Familie, Kürbisse mögen gedeihen und die Bohnen reiche Frucht bringen; unsere Widersacher fahret an und schimpfet sie aus! Machet den Feind zuschanden!“

An den größeren Festen lautet das Opfergebet am *Tuke Lizu* (der Himmelsstütze) wie folgt: *Kena cine cema, ka culu nana née cate nana née cebu Oba sari Nana née Maku Gisi, Lalu Gisi, mai ka cate nana culu nana, micu vi polu née ked'i paya née baña vi fuka b'ila muku vae, micu vi tede née kaë voso, vi xala née cazi kapa, kasa vi maë bana culu vi maë mu; née Gésa Tai Tuu née Cu Volo Kuru, mai ka culu nana cate nana, micu vi laya vi géco, kami laä vi maë sala page vi mae léko, micu pécu vai zala molo palo vai vesa ziä; sala ba laa dada léko ba ségu zécu; micu vi vo née jolo toro née sina mite née sema teda née cisi xape; leda vi bepa téna vi réco, kami vi d'eya micu xiü micu; vo née vesi peni, vesi vi bi loka vi lova; micu mai masa masa pedza moli moli; céna se nata mai masa b'é se mori pedza moli; micu vi b'o koko molo nito rura ziä, kami vesi nana vi mae logo dego, peni manu vi mae noro nüi; micu vi vo née lode déke née vole léva, kami joke vi maë moca nade vi maë maza; teka vi maë reta liyu vi maë gée; cata ya liü vigu kau ba kiü da vigu, cata ya téle teñu kau ba repo da teñu; mae née cana cebu kau vi pica nica micu naa nala micu; vaï ya da sala micu ba repo go vaï; lima ya neba léko, micu ba poï da lima! Rase papa pale!*

„Hier, Väter und Mütter (Vorahren), esset den Kopf des Schweines und die Leber des Schweines, und ihr Altväter *Oba* und *Naña*, *Maku Gisi* und *Lalu Gisi*, kommt und esset den Kopf des Schweines und die Leber des Schweines, damit ihr behütet und beschützet eure Kinder, eure Nachkommen, damit die Kinder sich vermehren wie gelbes Zuckerrohr, die Nachkommen emporwachsen wie Pisang am Bache, umgeben mit einem schützenden Zaun eure zahlreichen Nachkommen, groß und klein, damit sie kein Fieber in die



Seite und keine Schmerzen im Kopfe bekommen, und du *Gésa Tai Tuu* und *Cu Volo Kuru*, kommt essen den Kopf des Schweines und die Leber des Schweines, uns zu beschützen und zu leiten auf unseren Wegen, damit wir keine Abwege gehen, damit wir uns nicht verirren, sondern leitet uns auf dem rechten Wege; Fehler und Verkehrtheiten entfernnet weit von uns; verleiht uns reichen Feldertrag von den besten Reissorten von der Manggerai und von China, auch Vieh in Menge mit dicken Speckseiten und Lagen von Fleisch; daß die Balken der Speicher knarren und die Unterlage bricht, dann wollen wir uns eurer erinnern und euer Andenken feiern; verleiht Segen unserer Schweine- und Hühnerzucht, damit die Hühner sich mehren und die Schweine gedeihen; kommet alle, findet euch ohne Ausnahme hier ein; wir nennen ja nur den einen oder andern, aber ein jeder ist eingeladen zu kommen, damit ihr euren segnenden Speichel aus Mund und Hals über uns streichet; pfleget Schweine und Hühner, damit keine Krankheit unter sie kommt (hier Bild für die Nachkommen), verleiht volle Ähren und lange Maiskolben; laßt unsere Kehle nicht dürsten und den Mund nicht verschmachten; laßt die Messer und die Haumesser nicht stumpf werden und ihren Rücken nicht brechen (uns nicht Hungers sterben); wenn jemand seine Pflichten nicht auf sich nehmen will, dem zerschmettert die Schultern, und wer seinen Nacken nicht unter das Gesetz beugen will, dem brechet den Nacken; erbarmet euch eurer Nachkommen, laßt sie leben, damit sie euch ferner dienen, den Verpflichtungen gegen euch nachkommen; den Fuß, der fehl geht, brechet und den Arm, der sich nach Verkehrtem ausstreckt, zerschlaget! Den Widersacher machet unschädlich!“

*Vatu Lado Lizu*. *Lado* bedeutet „vorausgehen“, „vorherverkündigen“, „auf der Wache stehen“; so heißt der Morgenstern *Lado Léza*, der der Sonne voraufgeht. Dieser Stein wurde in China von zwei Brüdern, die dahin eine Handelsreise machten, gekauft. Der Preis war eine junge Sklavin. Der Stein wurde auf einem Boot von China bis nach Maü Bava an der Südküste des mittleren Flores gebracht. Von dort holte ihn *D'ake*, der Riese, wobei er sich eine Unterlage von Bambusrohr für den Kopf drehte, und brachte ihn nach Toda. Die beiden Brüder errichteten daselbst den Stein, wo er jetzt noch steht. Zugleich mit dem Stein *Lado Lizu* wurden die beiden Steine *Tegu Deru* (Donner) und *Cine Ru* (*ru* = rauschen vom Regen, also wohl Mutter Regen) errichtet. An diesem Dissolithen wird von der Sippe *Belu* bei großen Festen, am *Reba*-Fest, am Hausfest und anderen Festen geopfert. Die Festlichkeiten, die bei der Errichtung stattfanden, waren dieselben, wie bei der Errichtung des hölzernen Opferpfahles<sup>15</sup>.

*Ture Mayi Léva* im Kampong Doka. Der höchste der Menhire dieses Dissolithen wurde von *Oba* von der Übersee nach Flores gerufen, nachdem er das Meer in seine Schranken gewiesen und am Strande Lontarpalmen gepflanzt hatte als Grenze, die das Meer nicht mehr überschreiten durfte. Nach der Ankunft auf Flores errichtete *Oba* den Stein am Tunnel bei Lica Loga

<sup>15</sup> Hier verbinden sich verschiedene mythische Motive: der Mond in den beiden Brüdern, dem Riesen *D'ake*, dem Boot und dem Stein von China; Himmel-Erde im *Tegu Deru* und *Cine Ru*; die Errichtungsfeierlichkeiten wie beim *nad'u*.

und wurde *Mayi Léva* (hohe Lontarpalme) genannt, da er die Höhe einer Lontarpalme hatte. Vor allem sollte der Stein ein Wahrzeichen für das Meer sein, daß hier die Grenze wäre, über die es nicht mehr hinausgehen sollte. Später wollte *Nape* den Stein nach Doka bringen. Da er aber zu lang war, lang wie eine Lontarpalme, teilte er ihn zuerst mit einem *ladza sue*, einem mit außergewöhnlichen Kräften versehenen Schwert, in zwei Teile; ein Teil wurde an der alten Stelle eingesetzt, der andere von den Leuten nach Doka getragen. Das Tragen dauerte aber sehr lange, da auch der halbe Stein noch sehr schwer war. Die Leute waren des Tragens schon überdrüssig. Deshalb teilte ihn *Nape* noch einmal, stellte sich dann oben auf, und ließ so den Stein nach dem Kampong bringen. Ein Teil wurde unterhalb Déru aufgerichtet. Geopfert wird daselbst am *Reba*-Fest<sup>16</sup>.

*Ture Béco* und *Vatu Gaë*. Auch in Doka. *Gaë* hatte mit seinen Eltern Streit gehabt. Deshalb floh er und schweifte überall umher. Als er einige Tage fort war, machte sich der Vater auf, um sein Kind zu suchen. Nach einiger Zeit fand er es in einer Höhle, von wo er es mit Freuden nach Hause zurückbrachte. Im Kampong errichtete er zum Andenken an das Wiederfinden des Sohnes zwei Dissolithen, die die Namen *Béco* und *Gaë* erhielten. Geopfert wird daran am *Reba*-Fest und bei Krankheiten<sup>17</sup>.

*Ture Dzata* (Spinnrad) im Kampong Guru Sina. Der Dissolith ist ein Andenken an die Gründer des Dorfes Guru Sina. *Ragi* war der Stammvater der Sippe. Auf dem Wege von Saö Pai, woher sie kamen, gebrauchten sie ein Spinnrad zum Fahren. Die noch lebenden Nachkommen heißen *Cana Kodzo Méze* (große Schildkröte). Von ihnen singt man: *Kodzo Méze puu rili tolo d'oro dica maza, paka raya gé tolo b'aga*. „*Kodzo Méze* kam zu Schiff über die See, stieg hier ans Land, kroch fort und stieg allen Leuten auf die *b'aga* (Ahnenhäuschen)“, d. h. alle Sippen sind mit ihr verschwägert, durch Heirat mit ihr verbunden. Die Menhire standen im Meere bei Saö Pai, wovon die *nabe*, die Steinplatten und der *ture pali vaï* noch stehen. Dort wurden sie von *Rani* und *Siga* errichtet. Die Sippe *Rani* lebt jetzt in Naru, die des *Siga* aber in Guru Sina. Man opfert heute noch an diesem Dissolithen an großen Festen, im Krieg und beim Gottesurteil *boka goce*<sup>18</sup>.

*Ture Né Vavo* oder *Né Gaë*. Die alte *Vavo-Gaë* (*vavo* = oben, *gaë* = Herrin) war gestorben. Die Leute schaufelten ihr ein Grab; als sie aber damit fertig waren, war der Leichnam verschwunden, ohne daß man wußte, wie. Deshalb wurde in ihrem Grabe nur ein Stein in Menschengestalt beerdigt. Einen Monat später begaben sich die Kinder *Vavo*'s an die Küste, da sich daselbst auf einem Felde noch die Spuren der Arbeit der Mutter befanden. Nach-

<sup>16</sup> *Oba* ist eine mondmythologische Person, wie das noch gezeigt werden soll; der Stein von der Übersee ist der Mond selbst; am *Reba*-Fest, das ist am Mondfest, wird daselbst geopfert!

<sup>17</sup> Hier dürften wir es wieder mit einer Mondmythe zu tun haben.

<sup>18</sup> Das Kampong Guru Sina wurde an der Stelle errichtet, wo *Cine Sina* oder *Bupu Sina* die erste Bambusart (*guru*) pflanzte, das sich verzweigte. Ihr Sohn *Cana Sina* oder *Guru Sina* baute eine Steinmauer. Das Spinnrad ist wahrscheinlich auch mondmythologisch. Andere dabei genannte Momente dürften es ebenfalls sein.



dem sie daselbst zwei Tage und zwei Nächte geweint hatten, sahen sie von Westen von der Insel Vico (Sumba) ein Boot dahersegeln. Als es an der Küste unten bei Déru ankam, stieg es von selbst ans Land. Zu derselben Zeit waren die Kinder am Strande, um Kalk zum Betelkauen zu holen. Da sahen sie das Boot, das mit einem Steine beladen war; Menschen aber sahen sie nicht. Da es dunkel geworden war, übernachteten sie daselbst. Da sie erwachten, sahen sie nur noch das Boot; der Stein aber war verschwunden, was sie in großes Staunen und die äußerste Furcht versetzte und zur eiligen Rückkehr nach ihrem Felde bewog. Am Nachmittag kamen sie dort an. Da sahen sie zu ihrer größten Verwunderung den Stein vor der Feldhütte liegen. Der Ältere sprach zum Stein: „Wenn du wirklich unsere Mutter bist, dann warte hier bis morgen früh.“ Als sie sich aber zum Schlafen niederlegen wollten, lag der Stein schon an der Schlafstelle. Da sie sich sehr fürchteten, sagte der Ältere: „Bruder und Schwester, ihr beide könnt hierbleiben, während ich ins Kampong gehe und ein Schwein hole, das wir hier opfern wollen.“ So geschah es. Als aber das Opfer stattfinden sollte, verwandelte sich der Stein zur Mutter. Alle vier aßen miteinander, worauf die Mutter wieder zum Stein wurde. Am folgenden Morgen war der Stein nicht mehr da. Der ältere Bruder sagte zu seinen Geschwistern: „Es ist besser, wir kehren nicht ins Kampong zurück, sondern warten noch zwei Tage; denn es ist möglich, daß unsere Mutter zum Strande zurückkehrt und sich auf das Boot begibt.“ In der zweiten Nacht aber erschien ihnen die Mutter und sprach: „Warum kehrt ihr nicht ins Kampong zurück? Schon zwei Tage und zwei Nächte warte ich dort auf euch, und kein Mensch ist da, der mir Essen gäbe. Ich hungere schon über die Maßen. Deshalb werde ich jetzt am *Tivu-Xéa* stehen bleiben. Von dort könnt ihr mich holen und ins Kampong tragen. Ladet viele Leute dazu ein. Du, mein Ältester, sollst oben stehen mit Kleidern und mit Schmuck ausgerüstet wie diejenigen, die den hölzernen Opferpfahl besteigen.“ Am folgenden Tage befahl der ältere Bruder dem jüngeren, zum *Tivu Xéa* zu gehen und zu sehen, ob der Stein dort läge. Tatsächlich fand er ihn dort und berichtete es dem älteren. Da wurden Kerbauen und Schweine geschlachtet, um den Stein zu holen. Zwei Schweine wurden überdies noch auf den Weg mitgenommen, um daselbst das Opfer *sabu zala*, des Zusammentreffens auf dem Wege, darzubringen. Der Stein wurde darauf nach dem Kampong getragen mit all den Feierlichkeiten, wie es die Mutter vorgeschrieben hatte. Im Kampong wurde der Stein mit einer Steinplatte über dem Grabe der Mutter errichtet. Neben dem mittleren Stein stehen noch zwei andere *tau sipe*, zur Stütze. Von jener Zeit an werden die dabei vorzunehmenden Feierlichkeiten auch heute noch gehalten. Von der Sippe *Déru* werden an dem Steine bei Krankheiten, bei Todesfällen und an großen Festen Opfer dargebracht.

*V a t u B u g u L o k a.* *Bugu Loka* war ein großer *polo* (Hexenmeister). Seine Frau arbeitete mit anderen gemieteten Leuten auf dem Felde. *Bugu Loka* kochte Essen. Zur Essenszeit wurden die Arbeiter gerufen, die das Essen in Pinanghüllblättern erhielten. Die Frau aber sah darin den Kopf ihres jüngeren Bruders, den *Bugu Loka* getötet und zubereitet hatte. Da stellte sie sich krank und sagte, sie hätte Magenschmerzen, ging unter einen Apfelsinen-

baum und weinte. Am Nachmittage ging sie nicht in ihr Haus, sondern in das Haus ihres jüngsten Bruders. Dort sah sie, daß ihr Bruder gestorben war, worüber sie in heftiges Wehklagen ausbrach; sie weinte die ganze Nacht hindurch. In der Finsternis der Nacht sah sie, wie ihr Mann auch dahinkam, um ihren Bruder aufzuzehren. Am Morgen war *Bugu Loka* zu einer Eule geworden, die seine Frau zur Rückkehr rief; die Frau aber weigerte sich. Als die Sonne aufgegangen war, ging *Bugu Loka* weg. Die Frau aber erzählte ihren Verwandten, daß ihr Mann den Bruder gemordet hätte; jetzt sollten sie ihn auch aus der Welt schaffen. Das versprachen die Brüder der Frau; denn er wäre *moce lako tai vi lésa* („wie Hundedreck am Ruheplatz“). Am folgenden Tage hielten sie dem Bruder das Totenfest, wozu auch *Bugu Loka* geladen war, der ein Schwein mitbrachte. Nach dem Essen sprachen die Schwäger zu *Bugu Loka*, er und seine Frau möchten hierbleiben, die anderen aber könnten nach Hause gehen. Als alle fort waren, wurde *Bugu Loka* mit einem Beilstiel erschlagen. Als seine Seele ausfuhr, verließ auch sein *vera*, der böse Geist, seinen Leib und flog nach *Canaloka*. Die Leiche wurde verbrannt. Seine erste Frau und deren Kinder warteten vergeblich auf ihn. In der Nacht aber kam jedesmal ein *vera* aus einem *vatu léva*, einem Menhir. Da wußten sie, daß ihr Vater durch Mörderhand gefallen war. Deshalb errichteten sie den Stein und fügten eine Steinplatte hinzu. Die Angehörigen der anderen Frau erklärten Krieg an die erste Frau und deren Angehörige, unterlagen aber. An diesem Dissolithen wird noch bei Krankheiten geopfert, da man glaubt, daß *Bugu Loka* noch jetzt helfen und die anderen *polos* unschädlich machen könne.

*Vatu Culuvae* in Vogo, ein zweistufiger Dissolith. Dieser Stein ist von *Oba* und *Naŋa* in der Ebene *Gisi* (*mala Gisi*) errichtet worden. Von dort wurde er nach Vogo übertragen, als die Sippe *Gisi* zur Auswanderung gezwungen war. Früher hieß der Stein *Gisi Culuvae*, *Gisi*, Ursprung des Wassers. Seit der Zeit des *Radza Bata* (worunter sonst auch *Oba* gemeint ist = Fürst der See) heißt er *Culuvae*, da man die anderen Ahnfrauen der sieben Hauptsippen als *culuvae*, Urquell des Wassers, nicht in Schatten stellen wollte. (cf. Regenzauber in der „Religion der *Āad'a*“.) Wenn der Wind von Norden kommt, sagt man, daß er von *culuvae* komme. Die Vorfahren der *Āad'a* wohnten auch an *culuvae*. Zur Zeit großer Trockenheit wird dort geopfert.

Übrigens gibt es auch in den anderen Landschaften des *Āad'a*-Gebietes Dissolithen mit Namen *Culuvae* und der Hinzufügung des Namens einer der Ahnfrauen der sieben Hauptsippen; z. B. In Mangu Léva der *Ture Lodo Culuvae*, der auch dieselbe Bedeutung wie der *Gisi Culuvae* hat. Ähnlich *Āad'a Culuvae*.

*Ture Vatu Ricu* in Dizi. Der ältere Bruder des *Vatu Ricu* war *Toda Dzava* (*toda* = zwei, die eigentlich nicht zusammengehören; z. B. zwei reiten auf einem Pferd; zwei Maiskolben entspringen an einem Punkt). *Vatu Ricu* war von den Leuten wegen seines Reichtums höher geachtet als *Toda*. Die beiden Brüder bekamen einst Streit, da *Vatu* dem Schweinchen kein Futter gegeben hatte. *Toda* sagte zu *Vatu*: „Weshalb gibst du dem Schweinchen kein Futter? Die Mutter wird uns zürnen, wenn sie zurückkehrt.“ *Vatu* ging



zu seinen anderen Familienangehörigen und sagte zu ihnen: „Wenn die Mutter zurückkommt, dann sagt ihr, daß sie mich suchen gehe, denn ich gehe auf Reisen, da mein Bruder mich beneidet und mich haßt!“ Als die Mutter vom Felde zurückkehrte, erfuhr sie, was sich zugetragen und machte sich auf, den *Vatu* zu suchen. Nachdem sie einen Tag und eine Nacht gewandert war, sah sie die ganze Ausrüstung ihres Sohnes, seine Kleider, Waffen und Schmuck an einem Xebubbaum hängen. Da kehrte sie zurück und meldete es ihrem Sohne *Toda* und *Vatu's* Frau und Kindern. Auf diese Nachricht hin erschrak die ganze Familie und die Bewohner des ganzen Kampongs und gingen hinaus, es anzusehen. Als sie dort waren, sagte *Toda*: „Gut, mein Bruder hat Stein-Holz (*Vatu-Kadzu*) werden wollen; ich will meinen Bruder aufheben, wegnehmen und im Kampong zur Zierde desselben niedersetzen.“ Dann ließ er die Leute Beile holen, um den Xebubbaum zu fällen. Die Beile aber zerbrachen alle an der Härte des Baumes. Da sagte *Toda Dzava*: „Mein Bruder weigert sich wahrscheinlich deshalb, weil wir das Fest des Beilschärfens nicht gehalten haben.“ Das wurde deshalb zuerst nachgeholt. Erst dann gelang das Fällen des Baumes. Als er zu Fall gebracht war, versagten die Beile beim Abhacken der Äste. Da sagte *Toda* wieder: „Wahrscheinlich weigert sich mein Bruder, da wir nicht das Fest des Abhackens der Äste gefeiert haben.“ Da schlachtete er ein Schwein, worauf auch die Äste dem Beile nachgaben. Alsdann hingen sie sein Kopftuch, die Hängetasche, das Muschelhalsband und die Lanze vorn an den Pfahl (*ñad'u*); hinten aber das Halstuch, die Elfenbeinringe und das Schwert und trugen ihn ins Kampong. Unterwegs konnten sie auf einmal mit der Last nicht mehr weiter. Da sagte *Toda*: „Mein Bruder weigert sich wahrscheinlich, weil wir das Fest des Zusammentreffens auf dem Wege noch nicht gefeiert haben.“ Es wurden Kerbauen und Schweine geschlachtet, worauf sich der Opferpfahl weitertragen ließ. Vor dem Kampong angekommen, weigerte sich der *ñad'u*, einzutreten. Wieder sagte *Toda*: „Vielleicht will mein Bruder deshalb nicht ins Kampong, da wir seinen Empfang noch nicht begangen haben.“ Das wurde mit Kerbauen- und Schweineschlachten nachgeholt. So konnten ihn die Leute auch ins Kampong bringen. Bis dahin hatte man schon zehn Tage gebraucht. Im Kampong wurde der *ñad'u* mit Schnitzwerk verziert. Darauf wollte man das Loch für denselben graben; aber die Erde widerstand ihrer Arbeit. Da wurde ein Schwein geschlachtet, *koce xoca*, um das Loch zu graben. Nun wollten sie den Opferpfahl in das Loch senken und aufstellen, er aber tat ihnen nicht den Gefallen. Man setzte nun einen Hahn, einen Hund und ein Schwein in das Loch, damit der *ñad'u* nachgäbe; aber die Tiere liefen davon, bis man solche von roter Farbe hineinsetzte. Die Tiere blieben, und der *ñad'u* ließ sich hinabsenken. Er hatte aber kein Dach erhalten. Da hörte man nachts vom *ñad'u* her eine weinerliche Stimme: „Ich friere sehr.“ Da gaben sie ihm am folgenden Tage ein Dach. Von da ab weinte er nicht mehr. Mit dem Opferpfahl wurde zugleich ein Dissolith errichtet. Das ist aber nicht hierzulande, sondern jenseits des Meeres geschehen, in Bima oder in Java. Von dem *Ture Vatu Ricu* sagt man in den *Duga*-Liedern: *Vatu yé Ricu Lizu vake vi tau tani, Déva vi d'od'o nai; péi tau tani léva, Déva vi d'oro d'éya*. „Richtet auf den Stein des *Ricu Lizu* als Leiter, an der *Déva* auf- und niedersteige; legt an eine

lange Leiter, damit *Déva* zur Feier daran herabsteige.“ *Vatu* hat auf diese Weise einen hölzernen Opferpfahl und einen Dissolithen erhalten zum Andenken an seine Verwandlung in Holz-Stein, wie es heißt. Die Feste bei der Errichtung des Opferpfahles datieren von der Zeit des *Vatu Ricu* und *Toda*<sup>19</sup>. Die Megalithen und Opferpfähle, die jetzt noch errichtet werden, sind nur Nachahmungen jenes ersten auf Bima oder Java.

Zum Schlusse dieses Abschnittes erwähne ich nur noch, daß sich ein Stadtgründer selbst bei Lebzeiten ein Denkmal setzte; daß am Wege nach Aemére ein Dissolith zur Erinnerung an einen ehemaligen Marktplatz steht; daß es einen Dissolithen zum Andenken an eine Bodensenkung gibt; ja, daß sogar einmal ein Dissolith einer Frauenschönheit und derem Andenken gebaut wurde. Die Mythen über die Errichtung von Steindenkmalen ließen sich noch vermehren. Doch glaube ich, die gebotenen werden genügen, einen Überblick über die ngadhanesische Megalithenkultur und einen Einblick in deren Geist zu vermitteln. Nur sollen an letzter Stelle noch einige Mythen über auffällige Steine in der Natur Platz finden, da sie noch einiges Licht auf die Megalithenkultur selbst werfen dürften.

## 6. Natursteine

*Vatu D'ake*. Einst hatte *D'ake* wieder Steine für den Bau eines großen Dissolithen herbeigeschafft. Er war hungrig und durstig. Da fragten ihn *Naña* und *Maku Gisi*, die mit anderen Leuten am Platze beisammensaßen, ob er wohl einen ganzen Speicher voll Hirse und einen ganzen Bach Wassers austrinken könnte. *D'ake* sagte, er könnte es. Und er aß den ganzen Hirse aus einem Speicher auf und trank das ganze Wasser aus dem Bache *Tuu* aus bis auf die Zunge desselben, die er bei dem Schlürfen noch mit ausriß, so daß der Bach austrocknete und noch trocken ist bis heute. Dann gaben ihm *Naña* und *Maku Gisi* noch eine ganze Herde von Kerbauen zum Verspeisen. Er aß deren zwanzig, was ihm wieder heftigen Durst verursachte. Deshalb begab er sich zum *Vae Cica*, einem nahen Bache, um seinen Durst daselbst zu stillen. Als er dort ankam, erblickte ihn *Oba*. Der aber wurde über *D'ake* über die Maßen zornig, schimpfte ihn aus, jagte ihn fort und verwandelte ihn

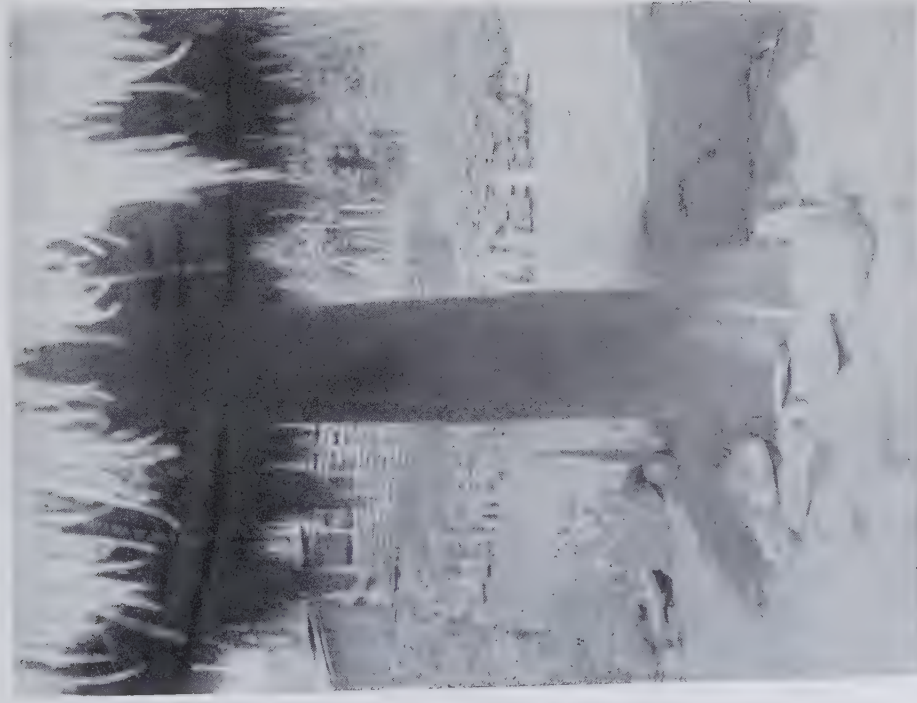
<sup>19</sup> *Vatu* heißt Stein, *Ricu* oder *Ricu Lizu* ist der erste Mensch, der vom Himmel Gerufene; *Vatu* ist also der Sohn des ersten Menschen, da der Name des Vaters oder der Mutter an den eigentlichen Namen gehängt wird. Zwei Brüder, und zwar meistens ungleiche, treten in der Mondmythologie der *Nad'a* verhältnismäßig häufig auf. Daß die Mutter vom Felde kommt, ist auch beachtenswert; wiederholt ist uns das Feld in den Mondmythen begegnet. Das Schweinchen ist ein Mondtier. Im Kampong *Toda* stehen mehrere Dissolithen mit der Mondmythologie in Verbindung. Zum Ganzen vgl. auch die Darstellung der Errichtung des Opferpfahles in der „Religion der *Nad'a*“! Dazu ist noch zu bemerken, daß derselbe vor der Einsetzung in den Boden ein kleines Häuschen, resp. Dach erhält, unter dem er niedergelegt wird, außerdem daß er noch mit einem roten Tuch verhüllt wird zum Zwecke, daß er nicht kalt wird. Die Verwandlung des *Vatu* in Stein-Holz soll sicher nichts anderes ausdrücken, als die Verbindung des Sonnenkultes mit dem Mondkult im Opferpfahl und den Dissolithen. Das Erschrecken des ganzen Kampongs über die Verwandlung des *Vatu* dürfte das Unerhörte des Eindringens des Sonnenkultes zum Ausdruck bringen. In der Erinnerung der *Nad'a* lebt nur noch Bima, Java, Vico (Sumba) und China, was Länder angeht, weiter.



in einen Stein. Als *D'ake* fühlte, daß er ganz steif wurde und nicht mehr gehen und sich bewegen konnte, bat er *Oba* um Verzeihung und bot ihm zur Sühne eine große Menge Goldes an. *Oba* aber wies sein Anerbieten zurück und sagte: „Nein, schon einen Bach hast du ausgetrunken, den ich meinen Kindern hinterlassen wollte. Jetzt will ich wenigstens den einen noch für sie retten. Da ich fürchte, daß du auch diesen vollständig austrinken wirst, so sollst du ruhig zu einem Stein werden.“ Nach diesen Worten wurde *D'ake* vollständig versteinert. Nicht lange darauf kam *Kedo*, die Frau *D'ake's*, die von dem Verschwinden *D'ake's* gehört hatte, eben dorthin, wo ihr Mann in einen Stein verwandelt worden war. Als sie in die Nähe des Steines gekommen war, begann sie zu weinen und zu heulen, daß es dröhnte wie Donnerrollen. Als *Oba* das hörte, fragte er, wer so heule. Die Leute antworteten, daß *Kedo* ihren Mann beweine. *Oba* war darüber abermals erzürnt und sagte: „Was macht die für einen Spektakel, was hat sie zu heulen, der Mann ist ja selbst an seinem Unglück schuld. Da sie einen solchen Lärm macht, soll sie auch zum Steine werden wie er.“ Dann sagte er einen Zauberspruch über sie und verwandelte sie auch in einen Stein, noch bevor sie zu *D'ake* gekommen war. Auf diese Weise wurden sie zu Steinen durch den Fluch *Oba's*. Die Steine heißen *Vatu D'ake* und *Vatu Né Kedo*. (*D'ake*=langsam; *kedo*=Bratspieß.)

*Vatu Vet i. Bupu Vet i.* *Bupu Vet i* hatte ein großes Feld. Sie war schon sehr alt und ließ deshalb durch Tagelöhner ihr Feld bestellen. Eines Tages schickte sie diese wieder aufs Feld, damit sie dasselbe für eine neue Anpflanzung wendeten. Zu Mittag hatten die Arbeiter heftigen Hunger. Deswegen sandten sie zu *Bupu Vet i* (Betel) um Essen. Sie sagte, das Essen wäre noch nicht gar, sie sollten sich noch etwas gedulden. Der Abgesandte aber kam wiederholt mit der Frage, ob das Essen bald fertig wäre. Da *Bupu Vet i* aber zu alt war, konnte sie nicht schneller arbeiten und sagte deshalb zu ihm: *Cole, mécu da capa so? Dzaõ dica mbupu tau. Nõ ñani pae ya negi. Mécu ya mbepu sepa kole rebu, mécu ya moca mañe, cinu kole vae!* „Freund, was soll das heißen? Ich bin schon alt. Ich habe keine Kraft mehr zum Arbeiten. Wenn ihr hungrig seid, dann fresset Gras, und wenn ihr Durst habt, dann trinket Wasser.“ Auf diese Worte hin verwandelten sich alle Arbeiter in Kerbauen durch die Gewalt *Déva's*. Von da ab schrien sie nur noch wie Kerbauen *oca-oca*. Das ist zu *Sivu* geschehen, unterhalb *Pumbo*. Dasselbst steht ein großer Fels in einer großen Ebene, der *Cine Kaba* (Kerbauenmutter). Alle Kerbauen der Erde stammen von jenen Kerbauen ab. Zur Erinnerung an diese Tatsache wurde von *Meka B'énge* ein Dissolith errichtet, der seinen Namen erhielt. Dort wird geopfert, wenn eine Kerbauenseuche herrscht.

*Vatu Riku Radzo.* In der Nähe des Kampongs *Naru* steht ein Fels mit verschiedenen Farben, ähnlich einem Boot. Derselbe entstand zur Zeit *Oba's*, da die See noch bis zum *Lobo Léke*, einem Berge in der Nähe, brandete. *Oba* baute ein Boot aus Holz, mit dem er über das Meer segeln wollte. Er bemalte es mit bunten Farben. Da die Wogen aber zu hoch gingen, trat er sie mit seinem Fuße, daß sie zurückweichen sollten. Das taten die Wogen, das Boot aber blieb auf dem Lande stehen und wurde zu Stein. Später wurde dort ein Kampong gebaut, namens *Radzo Tiva* (= Ankerplatz).



Der hölzerne Opferpfahl (*nañu*) mit dem kleinen Menhir *Kape* (*père leza*) davor und dem *péco* dahinter; noch weiter im Hintergrunde die Mauer von der Vorderseite eines ausgestorbenen und gänzlich verschwundenen Hauses.

Anthropos XXVII.



Ein großer Dissolith, der *tuke lizu* (Himmelsstütze) im Kampong Vogo.

Photos: P. v. d. WINDT.







Fig. 1. Small, dark, rectangular structure, possibly a shed or a small building, situated in a field with some trees in the background.



Fig. 2. Large, dark, rectangular structure, possibly a shed or a small building, situated in a field with some trees in the background.





Ein ähnlicher Felsen steht bei Dona Colo, der auch mit *Oba* in Verbindung gebracht wird. Desgleichen in Langga, der *Laga Vae* („der das Wasser überschritten hat“) genannt wird.

*Vatu Nénu*. Es sind drei große Felsen, die früher noch viel größer gewesen sein sollen. Sie wurden von *Oba* und *Diva*, dem älteren Bruder des ersteren, zum Schutze der Stadt Ngusu an jenen Ort gebracht und vor ihnen zum gleichen Zwecke ein tiefer Graben ausgehoben. *Nana*, der jüngere Bruder des *Oba*, erbaute später in der Nähe einen Dissolithen zum Andenken an die Arbeit *Oba's* und *Diva's*. Es sind drei Menhire mit Steinplatten. Dort wird geopfert bei Krieg, Sturm und Erdbeben. Der Ort, wo nach der Ansicht der Einwohner von Ngusu der Sturm seinen Anfang nimmt, ist der Berg Volo Lika und der Krater am Berge Lobo Butu. Das Opfergebet an *Oba* lautet: *Ndau cuge cema, ka kui ndau nalu ndau, mécu kub'e née koca née vara, vi mae ngola pare née dzava ngami; mécu ka vai da mami da neta maki ngami; mécu vi polu ked'i paya mbaña; culu vi mae mu kasa vi mae mbana; ked'i vi mbo moce tevu tamba, mbaña vi fuka b'ila muku vae; mécu vi kéle noo yépe yépe mécu vi kambe noo kame kame, kambe kame rase née cana lica vae; mécu vi tende née ked'i xala née baña; mécu vi tuŋgi vai kota vatu, laa vi lé sama paŋge vi lé moŋgo; laa mae saŋga paŋge vi mae sire; mécu vi xala vai suä Dzava tende vai kota vatu; polo ya papa pére, mécu ba kenda née vai pela née lima! Mboce bapu* <sup>20</sup>!

„Hier, Väter und Mütter, esset das Fleisch, verzehret den Reis, wehret dem Winde und dem Sturme, damit er unseren Reis und Mais nicht umreiße; esset ihr das Gare, das Ungekochte aber lasset uns; schützet und erhaltet eure Kinder, eure Nachkommen; damit sie keine Seiten- und Kopfschmerzen bekommen; damit die Kinder wachsen wie gelbes Zuckerrohr, sich vermehren wie Pisang am Bache; nehmet sie schützend unter euren Arm, drückt sie sicher an eure Brust; beschützet sie sorgfältig wie einen Felsenquell; umgebet eure Kinder mit einem Zaune, mit einer schützenden Hecke, berget sie hinter einer Mauer von Stein, lasset uns gemeinsam in sie eintreten und gemeinsam darin wohnen; damit wir nicht Irr- und Abwege gehen, bauet um uns einen Zaun von Eisen aus Java, eine Mauer aus Stein; wenn der *polo* uns in den Weg tritt, dann gebet ihm einen Fußtritt und eine tüchtige Ohrfeige! Rottet die Widersacher aus!“

*Téda Diva*. *Téda* ist der Freiplatz, die Galerie vor dem eigentlichen Wohnzimmer. Die *téda Diva* ist eine große Steinplatte in der Natur mit einem aufrechtstehenden Stein; davor ist ein Felsentor, das Eingang zu der *téda Diva* wie in ein Zimmer gewährt. Das war früher das Haus *Diva's*, von dem jetzt nur noch die Ruinen vorhanden sind. Als *Diva* die *Voña Runu* (gelbe Blume) aus der Gewalt der *cibu nicu* befreit hatte und sie als Frau heimführte an Stelle der *Mata Leza* (Sonne), ließ er von seinen Untertanen ein Steinhaus bauen als Wohnung für *Voña Runu*, damit sie ihm nicht mehr geraubt würde. Von der Sippe *Tegu* (Donner) wird dort noch geopfert bei großer Trockenheit und an großen Festen.

<sup>20</sup> Dieses Opfergebet ist zugleich eine Sprachprobe aus Kombo.



*Vatu Leni* außerhalb Guru Sina. Es sind zwei hochragende Felsen und ein flacher Stein davor. Es waren einmal zwei Brüder in den ersten Zeiten, da Menschen auf Flores lebten. Sie hießen *Folo* und *Ravi*, Zaun und Ausweichen. Sie begaben sich miteinander auf Reisen. Da gerieten sie in Streit, trennten sich voneinander und schwuren sich, einander nie wieder begegnen zu wollen. Der ältere Bruder aber hatte Mitleid mit dem jüngeren und begab sich auf die Suche nach demselben. Er fand ihn bei Pau Kate bei Guru Sina. (*Pau Kate*=juckende Mangga.) Dann wanderten sie weiter und begaben sich nach Guru Sina. Der ältere Bruder bat den jüngeren, doch mit ihm Frieden zu machen und in Frieden zu leben. Zum Andenken und zur Besiegelung des Friedens errichteten sie die Steine, schlachteten zur Einweihung und zur Salbung (*basa*) desselben Kerbauern und Schweine, *vi leni dzadzi*, um das Versprechen, den Bund einzuölen, zu befestigen; daher *Vatu Leni* <sup>21</sup>.

*Vatu Manu* (Hahnenstein). Der Stein war früher ein Hahn, der der *Bupu Sina* gehörte. *Bupu Sina* kam über das Meer von China her und brachte von dort ihren Hahn mit. Damals konnten die Hähne noch nicht krähen und die Hühner nicht gackern; nur der Hahn *Bupu Sina's* konnte es. Der brachte es den übrigen Hähnen und Hühnern bei. Er war weiser und mächtiger als das ganze Hahnengeschlecht, war mit übernatürlichen Kräften begabt. Was der Menschen Herz begehrte, konnte er hervorzaubern, ja sogar Städte mit Menschen darin. Auch späterhin krähte der Hahn immer noch an erster Stelle, erst dann setzten die übrigen Hähne mit ihrem Krähen ein. Durch die Zauberei eines bösen Menschen aber wurde der Hahn in einen Stein verwandelt. Einst hieb ein Mann dem versteinerten Hahn mit seinem Haumesser den Kamm ab; da wurde er schwer krank und wäre beinahe gestorben. Von dieser Zeit ab wagt es kein Mensch mehr, sich dem Hahne zu nahen. Wenn sie ihn Fremden zeigen, bleiben sie in der Ferne stehen und sprechen dabei nur flüsternd. Um Mitternacht hören die Leute noch oft den Hahn krähen. *Bupu Sina* hat außerhalb Guru Sina auch einen Dissolithen <sup>22</sup>.

*Vatu Lidi*. (*Lidi*=sorgfältig beschirmen). Frau *Lidi* verteilte Grund und Boden an die Bewohner von Guru Sina, Tolo Lidi, Tolo Léla und Suza und mit dem Boden die darauf entspringenden Quellen. Als alles verteilt war, wurde sie von feindlich Gesinnten in einen menschenähnlichen Stein verwandelt, da sie den Bewohnern von Guru Sina zu viel, denen von Tolo Lidi zu wenig zugewiesen hatte. Dieser länglich runde, menschenähnliche Stein liegt am Rande des Dorfes Tolo Lidi. Niemand darf sich ihm nahen oder denselben gar berühren. Wenn es jemand getan hat, muß er ein Opfer von Huhn, Reis und Kokosnuß bringen. Die Worte sind etwa dieselben, wie am *Tuke Lizu*

<sup>21</sup> *Pau Kate* ist uns schon zweimal in Mondmythen begegnet; hier sind die beiden Brüder sicher auch Mondpersonen. Dazu *Guru Sina*, eine Gründung der *Bupu Sina* oder *Cina Sina*, einer Mondperson, wenn auch ganz anderer Art als jene.

<sup>22</sup> Die Mythen berichten auch von einem Hahn der *Vidzo* und *Vadzo*, den sie mit Weinpalmkernen nach Flores sandten und so die Weinpalmkultur hier einführten. *Vidzo* und *Vadzo* sind Mondpersonen, jedoch ganz anderer Art als *Cine Sina* und von der entgegengesetzten Richtung kommend. Vgl. die „Religion der *Nad'a*“!

in Vogo, wenn ihn jemand angerührt hat. Dabei wird eine junge Kokosnuß auf einen Stock gesteckt und so neben den Stein gesetzt. Soll ein Heilmittel gegen Unheil und Krankheit sein. Es wird außerdem beim *Reba*-Fest und dem Gottesurteil *boka goce* bei dem Stein geopfert.

*B'aga Mé Sola*, das Ahnmutterhäuschen des *Sola*, unterhalb Tolo Léla. Dort stand in früheren Zeiten ein Kampong, das wegen seiner Schlechtigkeit, wegen Raub, Mord usw. in der ganzen Umgegend berüchtigt war und wegen eben dieser Schlechtigkeiten in Felsen verwandelt wurde samt seinen Einwohnern und heiligen Stätten. Die Mauer um das Kampong ist auch noch vorhanden. Die Leute fürchten sich, dort vorüberzugehen. Östlich vom Kampong ist auch ein Fels, der aussieht wie ein Mensch und drohend seinen Arm ausstreckt <sup>23</sup>.

*Vatu Sogu Pod'u*, der Sitz des *Sogu* über dem Kampong Tolo Léla. Einst entstand eine große Flut, weil ein Hund verlacht worden war. Die Leute waren schon alle entweder zu Stein geworden oder in der Flut umgekommen, nur *Sogu* (Bergspitze), seine Frau und seine Kinder waren noch am Leben. *Sogu* floh die Inerie hinauf. Auf einem Hügel über dem Kampong Tolo Léla angekommen blieb er stehen, um ein wenig zu ruhen. Seine Frau aber rief ihm zu, er solle sich niedersetzen, was er auch tat. Die Erde aber begann zu rutschen. Und als der Erdrutsch dicht an ihn herangekommen war, wurde er plötzlich auch zu einem Stein. Die Frau ging mit ihren Kindern nach Kopa Nuca weiter (aus einer früheren Mythe bekannt). Da stand die Flut still. Von Leuten, die nichts denken und alles vergessen, pflegt man sprichwörtlich zu sagen: *Nuka zili nuca tibo manu busa, zéle Sogu Pod'u vai téki rolu*. „Unten in der Stadt hatte *Sogu* vergessen, *Tibo*-Divination vorzunehmen und zu opfern, oben am Felsen Podhu mußte er die Beine zu schleuniger Flucht heben.“

*Ture Āadzi* (Herr) oder *Ture Mélo* (Freude, Lust) im Kampong Kéli. Einst lebte ein Mann namens *Āadzi*, der vom Himmel stammte und von dorthier auf die Erde kam. Als er auf die Erde kam, war er noch ein Kind und nährte sich von den Früchten des Rotang. Als er größer geworden war, stieg er auf den Gipfel des Berges Volo Fiü. Dort fand er einen großen Apfelsinenbaum mit sehr großen und reifen Früchten. Er wußte aber nicht, daß die Früchte eßbar waren. In seinem großen Verlangen darnach wollte er doch einmal probieren. Der Baum hatte zwölf Äste. Jeden Monat aß er nun die Früchte von je einem Ast, die überaus schmackhaft waren. Nach einem Jahr hing der erste Ast schon wieder voll reifer Früchte. So konnte er von dem Baume essen, bis er ganz erwachsen war. Dann ging er auf Wanderschaft in ein anderes Kampong, um sich eine Frau zu suchen. Er verheiratete sich mit *Cine Voña* (vielleicht *Voña Runu?*), worauf er mit ihr nach dem Berge Volom Fiü zurückkehrte und dort mit ihr lebte. Das Leben floß in Sorglosigkeit und Freuden dahin, da sie nicht zu arbeiten brauchten und sich

<sup>23</sup> Noch manche andere derartige Steine kennen die Eingebornen, und in allen möglichen Felsen erkennen sie Versteinerungen von Menschen, Dörfern, Tieren u. dgl., bei denen wir unsere Phantasie schon anstrengen müssen, um eine Ähnlichkeit mit besagten Dingen zu entdecken.



von den Früchten des Baumes nährten. Er errichtete auf dem Berge einen Steinbau zur Erinnerung an das herrliche Leben dortselbst, der deshalb den Namen *Ture Mélo* (Stein der Freuden) erhielt. Seine Nachkommen, die Bewohner von Kéli und Doka, nahmen später den Stein in ihr Kampong mit, an dem sie noch am *Reba*-Fest und bei anderen größeren Festen opfern <sup>24</sup>.

*Nabe Vatu Méze* außerhalb des Kampongs Kéli. Wie schon der Name sagt, ist es eine große Steinplatte. *Vatu Méze* (großer Stein, auch aus der Mondmythologie bekannt) machte sich auf die Suche nach seinem Bruder *Bavarani* (Sirius), nachdem dieser als Stern an den Himmel versetzt worden war. Unterwegs ließ er sich auf den großen Stein bei Kéli nieder. Am Abend sah er von dort aus den *Bavarani* erstrahlen, wie sein Bruder schon vorausgesagt hatte. Deshalb kehrte er von dort aus weinend nach Hause zurück. Am *Reba*-Fest (Mondfest) wird dort geopfert. Sonst aber wagen die Leute nicht, sich dem Steine zu nähern, noch weniger, sich auf denselben zu setzen, aus Furcht, ein Unglück zu erleiden.

*Vatu Soru* oder *Cusu Volo* (den Berg stützen, verriegeln). Es ist dies eine hohe, steile Felswand bei Saga Laka, wie ein Riegel unter die übrige Bergmasse geschoben. Dieser „Riegel“ stammt aus den ersten Perioden der Erde, *puu vatu boto née tana lala puu yé Yéna née Ricu Lizu*, da die Steine noch ganz weich und die Erde noch flüssig war, zur Zeit der ersten Menschen *Yé Yéna* und *Ricu Lizu*, da auch der Berg Lobo Butu bei Saga Laka noch zu zerfließen und in die Tiefe zu versinken drohte, da schuf *Déva* den großen Stein, der quer durch den Berg geht und ihn trägt, eben um ihn zu stützen. Am Rande dieses Abgrundes befindet sich noch ein Dissolith, den *Oba* und *Diva* errichtet haben. Da die Leute aber nicht zu ihm gelangen können, opfern sie aus der Ferne im Angesichte dieser Steine. Das Opfer gilt den in den Steinen verehrten Personen: *Oba*, *Diva* und *Repu*. Geopfert wird bei Erdbeben.

N. B. Interessant ist hier die Zusammenstellung der Personen: *Déva* schafft den Fels, den Riegel und die Stütze für den Berg; an *Diva*, *Oba* und *Repu* wird bei Erdbeben an diesem Felsen geopfert. *Diva* wird wohl nur eine lautliche Verschiedenheit von *Déva* sein. Von *Diva* und *Oba* heißt es: *Diva tako b'ica*, *Oba tako cola*. „*Diva* ist die ganze Welt, *Oba* ist die ganze Erde.“ Beides ist eigentlich dasselbe, da der zweite Vers in Liedern meist den ersten Gedanken nur synonym wiederholt. Mond- und Erdgott fließen hier also leicht in das höchste Wesen über.

Damit schließe ich die Mythen über die Natursteine. Das Vorteilhafteste dürfte aber sein, hier sofort einen Liedtext anzuschließen, der die Einleitung zu den *Duga*-Weisen und die Einleitung zu wechselnden anderen Texten bei verschiedenen Festen bildet. Dieser Text enthält zuerst ein Lob auf *Déva* und *nitu*, dann auf die ersten Menschen, und schließlich auf die Steine, auf die Steine in der Natur und auf die Steinbauten.

<sup>24</sup> Der Baum mit seinen zwölf Ästen ist wohl nichts anderes, als das Jahr mit seinen zwölf Monaten; die Apfelsinen sind der Mond selbst; *Nadzi*, Herr = *Diva*.

1. *Cema yé Déva zéta*Vater *Déva* oben*loci ba la'do méä*  
mehr und übertreffen allein.Vater *Déva* droben ist der  
Höchste allein.2. *Cine yé Nitu rale*Mutter *Nitu* drunten*mona ba sei save*  
nicht aber jemand erreichen.Der Mutter *Nitu* drunten kommt  
niemand gleich.3. *Ricu yé puu lizu**Ricu* der vom Himmel*cana ba Déva rona*  
Herr doch *Déva* machen.Den *Ricu*, der vom Himmel  
stammt, hat Herr *Déva* geschaffen.4. *Yé yé méze masa**Yé* die groß alle*cana ba Déva paa*  
Herr doch *Déva* aufrichten.*Yé*, die größte von allen, hat *Déva*  
aufgerichtet (geschaffen).5. *Vatu yé Ricu Lizu**Vatu* (Stein) des *Ricu Lizu**kota ba gili cola*  
Steinmauer aber umgeben Erde.*Vatu*, der Sohn des *Ricu Lizu*, ist  
wie eine Steinmauer, die die Erde  
umgibt.6. *Kota yé gili cola*

Steinmauer umgeben Erde

*cana ba Déva rona*  
Herr aber *Déva* machen.Die Steinmauer um die Erde  
(Welt) hat Herr *Déva* geschaffen.7. *Vatu yé ture mue*

Steine aber Steinbau fest

*vake vi tau tuke*  
aufrichten zu machen stützen.Die festen Steinbauten werden  
aufgerichtet zur Stütze.8. *Ture yé mue Nad'a*Steinbau aber festigen *Nad'a**cana ba Déva paa*  
Herr aber *Déva* errichtet.Den Steinbau, der die Sippe  
*Nad'a* trägt, hat Herr *Déva* aufge-  
richtet.9. *Vake née vatu léva*

errichten Steine hoch

*Déva da tau péra**Déva* haben lehren.Errichtet die Menhire, wie es  
*Déva* gelehrt hat.10. *Sére née nabe méze*

niederlegen Steinplatte groß

*nitu da tuzu tére*  
*nitu* haben gezeigt niederlegen.Leget nieder die Steinplatte, wie  
sie *nitu* niederzulegen gelehrt hat.11. *Vake née tahi vatu*

aufrichten Leiter Stein

*ére née vatu batü*  
niederlegen Stein Opfer.Errichtet eine Leiter am Opfer-  
stein (*vatu lanu* und *cuma moni*),  
leget den Opferstein davor.12. *Vake née vatu léva*

errichten Steine hoch

*Déva vi d'oro d'éya*  
*Déva* daß herabsteigen spielen.Errichtet die Menhire, damit  
*Déva* daran herniedersteige und sich  
freue.13. *Vake née vatu lanu*errichten *vatu lanu**sére née kée baü*  
hinstellen Schale Opfer.Errichtet den *vatu lanu* und stellt  
dabei eine Opferschale nieder.14. *Péi née tahi léva*

anlegen Leiter lange

*Déva vi d'oro d'éya*  
*Déva* daß herabsteigen spielen.Leget an eine lange Leiter, damit  
*Déva* herniedersteige sich zu er-  
freuen.



Was *Déva*, *nitu* und die ersten Menschen betrifft, so verweise ich auf die Mythen und auf die näheren Ausführungen hierüber in der „Religion der *Nad'a*“. Nur sei hier kurz gesagt: *Déva* ist das höchste Wesen, *nitu* ursprünglich die Erde, später der Erdgeist oder die Erdgeister. Der in der fünften Strophe erwähnte Sohn der ersten Menschen *Vatu* „Stein“, ist nach meiner Ansicht kein anderer, als der Mond. Die Beweise folgen in der Zusammenfassung. Ist der Mond nun eine Steinmauer, welche die Erde umgibt, dann ist darunter wahrscheinlich das Kreisen des Mondes um die Erde zu verstehen.

Zu der folgenden Strophe, daß die Mauer, welche die Erde umgibt und von *Déva* errichtet sei, sagte ein Eingeborner, daß es vielleicht der Horizont sei. Mir will scheinen, daß damit die Steine, die Felsen der Erde selbst gemeint sind, die die Erde stützen, ihr Halt und Festigkeit verleihen, so ähnlich wie es in der letzten Mythe über den *cusu volo*, den Bergriegel, die Bergstütze, zum Ausdruck kommt.

In Strophe 7 wäre dann der allgemeine Zweck der Steinbauten angegeben: sie sollen als Stützen und Schutzmittel dienen im wirklichen und übertragenen Sinne. Auch im übertragenen Sinne, das zeigt die folgende Strophe, in der gesagt wird, daß der Steinbau zur Festigung der Sippe *Nad'a* dienen soll. *Nad'a* ist die hervorragendste Sippe des *Nad'a*-Volkes. Der *ture*, den *Déva* um sie errichtet hat, ist wohl nichts anderes, als der ihr von *Déva* verliehene Schutz.

In den folgenden Strophen ergehen Mahnungen zur Errichtung von Steinbauten, in denen sich Menhire und Steinplatten miteinander verbinden. Der Menhir (*vatu léva*) wird mit *Déva* in Verbindung gebracht; er habe dessen Errichtung gelehrt; wie mir scheint, dies insofern, als er eben die Felsen der Erde geschaffen, damit der Erde Stützen, Halt und Festigkeit gegeben hat. Wir sollen uns diese Bauten *Déva*'s zum Vorbild nehmen. Die Steinplatten aber werden *nitu*, der Erde, dem Erdgeist zugeschrieben. Wir wissen ja, daß die Steinplatten, die vor den Menhiren liegen, als weiblich bezeichnet und als Wohnsitze der Frauenseelen betrachtet werden. In der 2. Strophe wird *nitu* direkt Mutter genannt.

Strophe 12 und 14 gibt als fernerer Zweck der Steinbauten an, daß sie als Ruhe- und Vergnügungsplätze *Déva*'s dienen sollen, daß *Déva* daran herniedersteigen und dort seinen Teil am Opfer holen soll. Auf den Menhiren soll man sich nicht niederlassen, weil dies ein Vorrecht *Déva*'s ist.

In *Teke*-Liedern heißt es außerdem noch:

*Vake*     *vatu léva*  
errichten Stein hoch

*Déva d'oro*     *d'éya*  
*Déva* herabsteigen spielen

*sére*     *nabe*     *méze*  
niederlegen Steinplatte groß

*Déva yéyé ré*  
*Déva* sitzen mit untergeschlagenen Armen  
und Beinen.

Errichtet die Menhire, damit *Déva* herabsteige zum Feste; leget Steinplatten nieder, auf denen *Déva* mit untergeschlagenen Armen und Beinen dazusitzen kann.

<i>Pui loka codza</i>	<i>vasi mata vae</i>
fegen Platz Odza	reinigen Auge Wasser
<i>Déva d'oro d'éya</i>	<i>nitu mai mole</i>
<i>Déva</i> herabsteigen ergötzen	<i>nitu</i> kommen bleiben.

Feget den Platz am *vatu lanu*; *Déva* will kommen und herabsteigen und sich dort erfreuen; säubert die Quelle; *nitu* will kommen und sich dort aufhalten.

### 7. Zusammenfassung.

Überschauen wir jetzt das ganze Gebiet der Megalithenkultur der *Nad'a*, halten wir daneben den Inhalt ihrer religiösen Anschauungen und vergegenwärtigen wir uns die Grundzüge ihrer Mythologie, so stellt sich uns die Megalithenkultur als der ziemlich adäquate Ausdruck ihrer Religion und als verhältnismäßig vollständige Rekapitulation ihrer Mythologie dar. In diesem Sinne möchte ich sagen: die Megalithenkultur der *Nad'a* ist deren versteinerte Religion und Mythologie. Wie die Darstellung ergeben hat, schlingt sich ein bunter Mythenkranz um die in jedem Dorf uns so kahl und so düster anstarrenden Steinmauern, Menhire und Steinplatten. Und alle Gestalten, die in der Religion ihren Anteil haben, haben den entsprechenden Anteil auch in der Megalithenkultur gefunden.

Zunächst *Déva*, das höchste Wesen. *Déva* schafft den *Duga*-Liedern zufolge die *kota* oder den *ture gili cola*, die Steinmauer oder den Steinbau, der sich um die Erde, um die Welt zieht. Damit gibt er den Menschen die Lehre und zugleich ein Vorbild, selbst Steinbauten aufzuführen. *Déva* nimmt teil an den Festen der Menschen, die sich ja meist an den Steinbauten und der Steinbauten wegen abspielen. Er steigt auf die Menhire herab und an ihnen auf die Plattform nieder, sitzt darauf nach Art der *Nad'a*, erfreut sich dort an den Festspielen und holt sich seinen Teil am Opfer. Der *Déva Dzara Masi* hat einen *ture* (Felsen) auf dem Gipfel der Inerie.

*Nitu*, ursprünglich die Erde, dann der Erdgeist oder die Erdgöttin, tritt insofern in Beziehung zu den Megalithen, als ihr die Errichtung von Steinplatten (*nabe*) und der Unterricht hierin an die Menschen zugeschrieben wird, daß sie sich besonders an Steinbauten, die an Quellen errichtet sind, sehen läßt, daß sie Teil hat am Opfer, und wenn *Déva* ausdrücklich dabei genannt wird, dies immer in Verbindung mit *cine nitu*, Mutter *Nitu*, geschieht.

Dann der Mond. Vier Mondmythengruppen haben sich im *Nad'a*-Volk zusammengefunden und sich in mannigfacher Weise verbunden und durchdrungen: die Mythengruppe um *Vidzo* und *Vadzo*, um die ungleichen Brüder, um *Cine Sina* oder *Bupu Sina* und um *B'ira Lai*. Angehörige der drei ersten Gruppen haben auch in der Megalithenkultur ihren Tribut und ihre Denkmäler gefunden. Über die vierte Gruppe um *B'ira Lai* habe ich nichts entdecken können.

Die Gruppe um *Vidzo* und *Vadzo* finden wir in Mythologie und Kult am häufigsten und hervorragendsten vertreten. *Vidzo* und *Vadzo*, *Téru* und *Téna*, nach anderen auch *Diva*, *Oba* und *Nana* sind untereinander Geschwister und Kinder der ersten Menschen. Daß die beiden Frauen *Vidzo* und



*Vadzo* Mondgestalten sind, habe ich schon in der „Religion der *Nad'a*“ nachgewiesen. Aus der Zahl der Megalithen stammen alle *vatu reba*, die *Reba*-Steine, bei denen am *Reba*-Fest, am Mondfest der *Nad'a*, die *kepo vesu*, die Feier desselben beginnen, von *Vidzo* und *Vadzo*; wenigstens haben sie den Bau derselben angeordnet. In dem oben angeführten *Duga*-Lied heißt der Sohn der ersten Menschen selbst *Vatu*, Stein. Und in den Mythen anderer Gebiete Indonesiens figuriert der Mond ja auch oft als Stein, Fels. Die genannten Personen haben deshalb sicher Mondcharakter. Von *Diva*, *Oba* und *Nana* möchte ich dazu noch einige Nachweise geben.

*Oba* und seine Frau *Cine Géna* sind die beiden ersten Menschen auf Flores. *Oba* ist ohne Zweifel das malaische *ombak*, Meereswoge; denn da das *Nad'a* nur offene Silben kennt, läßt es *m* und *k* fort; er heißt auch *Radza Bata*, Herr des Meeres; im *Nad'a* *vae bata* = Meer; im *Lio bata* = Meereswoge; bisweilen tritt er unter dem Namen *Vatu* auf. *Oba* wohnt mit seiner Frau auf dem Berge *Lika* (Herdstein), bekommt ein Kind, das sich zum Meere verwandelt und immer mehr anwächst. *Oba* treibt es zurück. Auch in sonstigen Mondmythen wird die Erde vom Meere überflutet und erhebt sich dann wieder aus demselben. Oft wird *Oba* mit Booten in Verbindung gebracht; das Boot vielfach ein Symbol des Mondes.

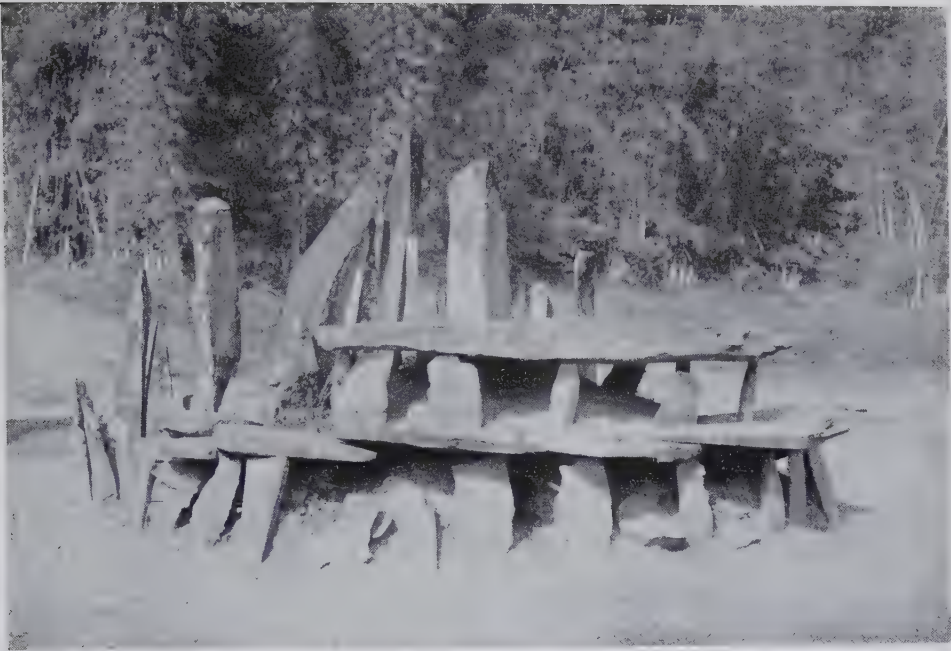
Der jüngere Bruder *Oba*'s ist *Nana*, was Meeresbucht bedeutet. Derselbe tritt aber in den Mythen und im Kult stark in den Hintergrund.

Stärker hervor tritt *Diva*, der ältere Bruder *Oba*'s. Statt der *Mataleza*, der Sonne, erhält er deren Schwester *Vona Runu* (eine gelbe Blume) zur Frau. *Diva* ist dem Namen nach, wie schon bemerkt, dasselbe wie *Déva*, der Leuchtende, Glänzende, also der Hellmond; dann *Oba* der Dunkelmond, sein Kind, das Meer, wieder der Hellmond; *Nana* (Meeresbucht) der Halbmond (abnehmender Mond). Von *Oba* und *Diva* sagt man: *Diva tako b'ica*, *Oba tako cola*; „*Diva* ist die ganze Welt, *Oba* die ganze Erde“, beides ist aber nur der synonyme Ausdruck für die gleiche Sache.

Mit dieser Gruppe steht auch in Verbindung der Riesen- und Kraftmensch *D'ake*. Fragt man die Leute, wer denn eigentlich die vielfach gewaltigen Steine der Megalithenbauten herbeigeschafft habe, dann geben sie gewöhnlich *D'ake* an. In den Mythen beraubt er den *Culu*, den Hellmond, mit Hilfe seiner dreißig Spießgesellen (30 Monatstage!) aller seiner Schätze. Ein Boot bringt einen Megalithen übers Meer bis an die Küste; *D'ake* trägt ihn weiter. Das Boot ist die Mondsichel, der Stein die dunkle Hälfte, *D'ake* der Dunkelmond, Neumond. Undank ist der Welt Lohn: *D'ake* wird von *Oba* trotz der geleisteten Dienste zum Schlusse selbst in einen Stein verwandelt. Er hatte einen Bach ausgetrunken; sicher wieder nichts anderes als der Hellmond.

Die Gruppe der ungleichen, oft feindlichen Brüder, ist verhältnismäßig häufig vertreten, hat aber doch nicht die Bedeutung der ersten Gruppe. Hierher gehören aus den Mythen *Sili* und *D'ingi*, Söhne der *Vidzo* und *Vadzo*, *Culu* und *Rodza*, *Vatu Méze* (großer Stein) und *Bavarani*. Letzterer ist der Sirius, spielt also schon in den Sternenkult hinein. In der Megalithenkultur treten die beiden ungleichen Brüder meist unter anderen Namen auf: *Toda* und *Vatu*

TAFEL V.



Der *vatu culu vae* im Kampong Vogo (zweistufig).

Photo: P. v. d. WINDT.



Der *ture nedu* vor dem Kampong Bo Kuca; ein größerer Dissolith mit einem schon alten Beringinbaum dahinter (an dem der Eingeborne lehnt); Denkmal für die eigenen im Kriege Gefallenen und eines sonst unnatürlichen Todes Gestorbenen.

Photo: SIANG TEK.





*Ricu*, *Kēli* und *Gēna* und andere. Gewöhnlich geschieht es so, daß die Brüder sich verfeinden, sich trennen, sich suchen, wiederfinden und versöhnen und zum Andenken daran einen Dissolithen errichten.

Es bleibt noch die Gruppe um *Cine Sina* (Mutter *Sina*) oder *Bupu Sina* (*Sina*, die Alte). Die bedeutendste Rolle spielt *Cine Sina* im Kampong Guru' *Sina*, das eigentlich eine Gründung von ihr ist, und in dessen Umgebung. Während *Vidzo* und *Vadzo* vom Westen her über Sumba nach Flores kommen, liegt die Herkunft *Cine Sina's* mehr in östlicher Richtung; sie soll von China stammen. Ihren Mondcharakter habe ich in der „Religion der *Āad'a*“ nachzuweisen versucht. Ihr Mann *Sēka* baut die erste Steinmauer; dies zum Zwecke, daß ihm *Sina* nicht mehr entgehe. Diese Mauer gab das Vorbild ab für alle Steinmauern, die nachher auf Erden gebaut wurden. Eine ähnliche Mythe existiert über *Losa*, die aber die Mauer selbst aufführt. Der Sohn *Cine Sina's*, *Cana Sina*, baut auch eine Mauer, aber zum Schutze für Kerbauen; sie lieferte das Vorbild für steinerne Kerbauenställe. *Cine Sina* selbst erhält ein Steindenkmal in Guru *Sina*.

Hiermit hätten wir ungefähr den Anteil, den der Mondkult an der Megalithenkultur der *Āad'a* sich erobert hat.

Der Kult anderer Gestirne setzt bei den *Āad'a* auch ein; einen Anklang daran aber haben wir in der Megalithenkultur nur im Stein *nabe Vatu Méze*. *Vatu Méze* sucht *Bavarani* (Sirius).

Der Sonnenkult hängt durch den *kape* und den *pēco*, wie bereits oben gezeigt worden ist, mit der Megalithenkultur zusammen. Außerdem heißt es von *Sēka*, der aller Wahrscheinlichkeit nach eine sonnenmythologische Person ist, daß er die erste Steinmauer errichtet habe, die das Vorbild für alle folgenden Steinmauern gewesen sei. Doch wird etwas ähnliches auch von *Kopa Nuca* erzählt.

Der Himmel-Erde-Kult hat ein Denkmal im *Tuke Lizu* („Himmelsstütze“) in *Vogo*, vielleicht auch im *Lado Lizu* in *Toda* erhalten. Sonst wird nur noch in Mythen erzählt, daß einst Himmel und Erde verbunden waren.

Der Sturmgott steht wenigstens insofern zur Megalithenkultur in Beziehung, als ihm bei Sturm und Wetter an manchen Dissolithen geopfert wird. Außerdem vergleiche dazu die Mythen über den Sturmwind, der Hirse mit sich fortführt, und die Feier des *Reba*-Festes in *Nage*, wobei dem Sturm geopfert wird, in der „Religion der *Āad'a*“.

Der Tierkult hat seinen Teil an Dissolithen, die für Kerbauen, Pferde, Schweine, Hunde und Hühner errichtet werden.

Der *nebu*, der Schutzgeist des Feldes, hat seine Wohnung in den steinernen Grenzpfählen und Grenzmäuerchen an Feldrainen, als Schutzgeist des Kampongs in den Mauern innerhalb des Dorfes.

Einige wenige Dissolithen sind sogar dem Andenken und der Macht des *polo* und des *noca* geweiht.

Wie aber der Ahnenkult in der Religion der *Āad'a* heute eine beherrschende Stellung einnimmt, so hat er auch auf beinahe die gesamte Megalithenkultur seine Hand gelegt. Die Ahnen wohnen in den Steinen, werden darin als Stammväter, Festgeber, Helden, Wohltäter und machtvolle Helfer der Mensch-



heit angerufen und verehrt. Auf den Steinen erhalten sie ihre Opfer. Nichts anderes als Ahnen sind schließlich auch alle astralmythologischen Personen.

Nun erhebt sich die Frage, welchem religiösen Faktor in der Religion der *Nad'a* verdankt die Megalithenkultur ihren Ursprung? Die Mythen und Lieder der *Nad'a* geben darauf keine einheitliche Antwort. Die Einführung derselben wird *Déva* zugeschrieben, dem höchsten Wesen, er wird anderswo mondmythologischen Personen, sonnenmythologischen Gestalten und schließlich auch einem Ahn, dem *Ture Dzava*, zugeschrieben.

Was *Déva* betrifft, so gilt dies von ihm nur insofern, als er die *kota gili cola*, die Mauer um die Erde, die Felsen der Erde, und da auch *Vatu*, der Mond, *kota gili cola* genannt wird, und zwar in Zusammenhang mit der Erde, wohl auch diesen geschaffen hat. Wie nun beim Naturmenschen im allgemeinen und bei dem *Nad'a* im besonderen fast alle Gegenstände der Natur zum Symbol für menschliche Verhältnisse werden, so wurden die Steine das Symbol der Sicherheit und Festigkeit und als solche Vorbild für seine Steinbauten.

Wohl wird anderseits auch *Séka*, einer sonnenmythologischen Gestalt, die Erbauung der ersten *kota*, Steinmauer, beigelegt; doch ist *Sina*, derentwegen und um die dieselbe aufgeführt wird, die Mondgöttin. In einer Parallel-erzählung von *Kopa Nuca* und *Losa* tragen die Arbeiter desselben nur die Steine herbei, während *Losa* selbst die Mauer errichtet; also der Mond. Wenn der *kape* und der *péco*, die beiden Menhire am *nad'u*, dem hölzernen Opferpfahl, und mit ihm auch mit dem Sonnenkult zusammenhängen, so kommt dies eben nur von diesem durch Übertragung. Denn der *kape* ist dem Namen und dem Wesen nach der gleiche wie der *nad'u* und der *péco* nur der Vater dieser beiden. Hat nun der Stammvater einer Sippe, dem der *nad'u* geweiht ist, auch alle Feste gefeiert, so erhält dieser neben dem *nad'u* ein Steindenkmal, das mit etwa denselben Feiern aufgeführt wird, wie der hölzerne Opferpfahl. Und hiervon ist diese Feierlichkeit zweifellos auf diejenigen Steindenkmale übergegangen, die auch Nicht-Stammvätern geweiht sind, falls sie nur alle Feste gegeben haben.

Außer Mondpersonen wird die Einführung der Megalithen noch dem Vorfahren *Ture Dzava* beigelegt. *Ture* heißt aber auch nichts anderes als Steinbau, bildet also wahrscheinlich mit dem Mond selbst nur eine und dieselbe Person.

Das scheint mir nun der erste schwerwiegende Grund zu sein, daß der Mondkult die Quelle der Megalithenkultur ist, daß der Mond selbst häufig unter dem Namen *Vatu*, Stein, Fels figuriert. Und das ist ja nicht nur in der Religion und Mythologie der *Nad'a* der Fall, sondern auch in verschiedenen anderen Strichen des indonesischen Archipels. Es sind Mondpersonen, um die die erste *kota*, die erste Mauer, gebaut wird oder die sie selbst erbauen: *Sina* und *Losa*. *Vidzo* und *Vadzo* sind die ersten, welche das *Reba*-Fest, ein ausgesprochenes Mondfest, einführen und mit ihm die Errichtung der *vatu reba*, an denen der *kepo vesu* das *Reba*-Fest beginnt. Eine mondmythologische Person, *D'ake*, trägt die Steine, wenigstens die größten und schwersten, zu den Steinbauten herbei. Die Mehrzahl der Mythen, die sich mit irgendeinem Stein, sei es mit Natursteinen, sei es mit Steinbauten verbinden, sind Mond-

mythen. Hier erinnere ich ferner an die Ansicht der *Nad'a*, daß sich im Mond ein Beringinbaum befindet. Derselbe hat den Zweck, den Mond vor den Strahlen der Sonne zu beschützen. Wie wir wissen, wird auch hinter die Dissolithen außerhalb des Kampons in den meisten Fällen ein Beringinbaum gepflanzt, der auch den Steinen zur Beschattung, zur Abhaltung der Sonnenstrahlen dienen soll. Sollten die Steine also nicht den Mond darstellen und aus dem Mondkulte stammen? Im übrigen offenbart sich hier wieder das Feindselige des Sonnenkultes, wie das in der Religion der *Nad'a* häufig der Fall ist. Schließlich mache ich noch darauf aufmerksam, daß der Mond bisweilen in der Person und unter dem Namen *Diva* erscheint. *Diva* und *Déva* halte ich, wie bereits bemerkt, sprachlich für dasselbe, zumal man von *Diva* sagt: *Diva tako b'ica*. „*Diva* ist die ganze Welt.“ So fließt denn der Mond mit dem höchsten Wesen in eins zusammen, wird vergöttlicht und göttlich verehrt. Die Steine sind zugleich das Symbol des Mondes und die Opferstätten, an denen er diese Verehrung empfängt.

All diese Momente scheinen mir unzweifelhaft darzulegen, daß die Megalithenkultur der *Nad'a* aus dem Mondkult stammt. Die reich entwickelte Megalithenkultur der *Nad'a* deckt sich auch mit dem noch eifrig betriebenen Mondkult (*Reba*-Fest).

Daß sich der Totenkult zusammen mit dem Mondkult der Megalithenkultur bemächtigen konnte, hängt sicher damit zusammen, daß der Mond selbst zu dem Totenreich in Beziehungen steht, speziell selbst als Beherrscher der Toten gilt, so vor allem *Cine Sina*, die Mondgöttin. Und gerade diese ist es ja auch, die von *Séka* zur Sicherheit mit einer Mauer umgeben wird, damit sie nicht entweiche. Damit dürfte die Überzeugung der *Nad'a* Ausdruck finden, daß die Seelen nach dem Tode in den Steinen, durch die Steinkultur und den Steinkult Schutz und Sicherheit gegen feindliche Einflüsse finden; was auch für die Lebenden gilt, für die man oft betet, daß die Toten, die Vorfahren sie in eine Jacke von Stein stecken möchten.

Die bei den *Nad'a* so häufig stattfindenden Opfer von Kerbauen, die bei diesen Gelegenheiten bisweilen wirklich hekatombenweise hingeschlachtet werden, stehen zu ihrem Totenkult in folgender Beziehung: Der *Déva Dzara Masi*, der nach der Darlegung in der „Religion der *Nad'a*“ aller Wahrscheinlichkeit nach der *D'armaraja* (*Ärlik*) der Totengott der Tibetaner ist, steigt von der Inerie, dem heiligen Berge der *Nad'a*, den kein Sterblicher besteigen darf, öfter in Kerbauengestalt herab zu den Menschen und verkehrt geschlechtlich mit Frauen; desgleichen gelangen Menschen in Kerbauen hinauf zur Inerie, zur Wohnung des *Dzara Masi*, wo dieser dann die Menschen in jener Gestalt an die dortigen *nad'us*, die hölzernen Opferpfähle, bindet und wie Kerbauen abschlachtet oder abschlachten läßt, um sie zu verspeisen. Überhaupt gilt als Regel: Wird hier auf Erden ein Kerbau geschlachtet, dann stirbt oben im Himmel ein Mensch (oder *Déva*), schlachtet man oben Kerbauen, dann sterben hier auf Erden ebenso viele Menschen. *Dzave Masi* hat selbst einen Totendenkmal (*ture*) auf der Inerie. Ferner sagt man auch, der Kerbau sei die Seele *Déva's*. Dann erinnere ich daran, daß *Cana Sina*, der Sohn *Cine Sina's*, der Mondgöttin, eine Steinmauer als Stall für aus der Erde steigende



Kerbauen errichtet. Sonderbare Beziehungen zwischen *Déva*-Mond und Totenkult!

Auffällig ist die verhältnismäßig häufige Verbindung von Mondmythus und Agrikultur, die in den Händen von Frauen liegt. Wir können hieraus den Schluß ziehen, daß Mondkult, Agrikultur und Frauenrecht (Mutterrecht) in inniger Verbindung stehen.

Den Zweck der Steinbauten gibt das angeführte *Duga*-Lied kurz und bündig an, indem es sagt: *vatu yé ture mue vake vi tau tuke*. „Die Steine, die festen Bauten, errichtet sie zur Stütze!“ Die Steinbauten sollen Stützen sein, Stützen in weitester Bedeutung, in wirklichem und übertragenem Sinn, Stützen im Leben und nach dem Tode; sie dienen als Stützen und zur Festigkeit in wirklichem Sinn außerhalb des Kampongs als Festungsmauern und auf dem Felde, um den Ackerboden vor dem Wegschwemmen durch Regengüsse zu bewahren; den gleichen Zweck erfüllen die Mauern quer durchs Kampong, die Mauern unter den Häusern der Stammesältesten und unter manchen Ahnenhäuschen, sind aber zugleich auch Wohnungen des Schutzgeistes des Feldes, des Dorfes und des Hauses. Einen gleichen Sinn haben die Steinpfähle unter Ahnenhäuschen und bei Dolmen. Auch vom *péco* heißt es: *péco péü*, er hält fest, und das auch im doppelten Sinn: den Opferkerbau zum Schlachten und die Einwohner des Kampongs, damit sie kein Unglück trifft. Die Steinbauten sind die Stützen in der Not des Lebens, Stützen für die Gesundheit, Stützen der Sicherheit gegen Feinde, zur Sicherung für Verträge, Versprechungen und Abmachungen; sie sind „Gedächtnisstützen“ zur Erinnerung an große Geschehnisse. Sie sind aber auch Ruheplätze für *Déva* und die Menschen, Wohnsitze für die Seelen der Verstorbenen und Opferplätze, an denen *Déva* und die Ahnen um „Unterstützung“, um Schutz und Hilfe angerufen werden. Schließlich sind es auch Stützen des Ansehens und des Einflusses der Sippe, die einen Steinbau aufführt, da mit deren Errichtung enorme Ausgaben verbunden sind, Feste gefeiert werden, zu denen Hunderte von Gästen erscheinen und so der Reichtum der Sippe offenbar wird. Dabei wird dann der Ruhm der Sippe besungen und ihr Einfluß bei den Gästen gesteigert.

Noch einige Bemerkungen über die Wechselbeziehungen von hölzernem Opferpfahl und Menhiren, von Megalithenkultur und Sonnen- und Mondkult. HEINE-GELDERN erwähnt in seiner Arbeit über die Megalithen Südostasiens Formen und Bildungen, die ursprünglich nur in Holz vorkamen und später auf Steine übertragen worden sind: so phallusartige und gabelförmige Menhire mit Reliefs verziert. Wie sich nun äußere Formen von einem Kultgegenstand auf einen anderen übertragen konnten, so war dies selbstverständlich auch mit deren innerem Sinn und mit ihren Ideen und ihrer Bedeutung möglich. Und so ist es auch mit hölzernen und steinernen Kultgegenständen der *Nad'a* geschehen. Ein und dieselbe Person, ein und derselbe Ahn kann sowohl einen *nad'u*, hölzernen Opferpfahl, als auch ein steinernes Denkmal erhalten; dies aber doch aus ganz verschiedenen Rücksichten: den hölzernen Opferpfahl erhält er als Stammvater und Stammhalter, das steinerne Denkmal als Festveranstalter und Festgeber, als treuer Anwalt des Kultus; und als Urheber des Kultus werden verehrt *Vidzo* und *Vadzo* und *Sili*, von

welch letzterem es heißt: *mai pera quea*, lehrte die Feste; alle sind Mondpersonen. Der zum *nad'u* gehörende, nach Westen stehende Menhir, der Vater *péco*, hat keine Steinplatte vor sich; und die Steinplatten sind ja bekanntlich das Weibliche; wahrscheinlich eine Andeutung, daß die Steine ursprünglich mit der Zeugung, einem Sonnencharakteristikum, nichts zu tun haben, sondern der *péco* eine vom *nad'u* verschiedene Idee vertritt. Tatsächlich heißt es vom *péco*: *péco péü*, der *péco* ist eine Stütze, ein Halter. Daß eine Ideenübertragung vom hölzernen auf den steinernen Opferpfahl stattgefunden hat, scheint auch daraus hervorzugehen, daß bei Dissolithen, die mit gleichen Feierlichkeiten errichtet werden wie der *nad'u*, es immer heißt: sie werden oder sollen so errichtet werden wie der *nad'u*, der *nad'u* also das Vorbild dafür ist; daß dann aber dem Steine doch diese Ehren nicht in dem gleichen Ausmaß zuteil werden wie dem *nad'u*. Ferner weist darauf die widerspruchsvolle Verbindung im *nad'u*, *kape* und *péco*, welch letzterer vom *kape*, seinem Sohn, der die Sonne ist, beschützt werden soll gegen die Sonne, ähnlich wie im Beringinbaum, der aus dem Sonnenkult stammt und den Mond gegen die Sonne beschützen soll; und wiederum so in den beiden Gruppen der *Nad'a* der *cata gaë* und der *cata kisa*, von denen die ersten auch mit der Sonne und dem Beringinbaum, die letzteren mit dem Mond verglichen werden und auch Schutz von jenen erhalten sollen. In der Mythe von *Toda* und *Vatu Ricu* erschrecken die Leute des ganzen Kampongs über dessen Umwandlung in einen Xebubaum und Opferpfahl; diese Umwandlung ist sicher der Ausdruck für eine Revolution in dem bis dahin geltenden Kulte, eine Revolution, über die die Leute erschrecken: in den Mondkult dringt der Sonnenkult ein, der, wie ich noch einmal hervorhebe, bei den *Nad'a* mit scheelen Augen, als etwas Feindliches, angesehen wird, was auch in der Mythe in dem Schrecken der Leute zum Ausdruck kommt. Am *Reba*-Fest, das das größte allgemeine Fest des Jahres und ein Mondfest ist, sind der *nad'u* und das Kerbauenschlachten und Kerbauopfer vollständig ausgeschaltet; desgleichen tritt die Scheu vor der Sonne dabei ziemlich stark hervor, ein Beweis, daß Sonne, hölzerner Opferpfahl und Kerbau zusammengehören, ursprünglich aber mit dem Mond und der damit zusammenhängenden Megalithenkultur nichts zu tun haben.

Die östlichen Nachbarn der *Nad'a*, die Nage, haben auch den hölzernen gegabelten Opferpfahl. Derselbe erhebt sich hier über einem höheren Steinunterbau, trägt aber kein Dach, und hat den Namen *péco*. Soweit ich jetzt über denselben unterrichtet bin, wird er mit ähnlichen Feierlichkeiten errichtet wie der *nad'u*: wird mit einem roten Tuch verhüllt, Frauen müssen sich fernhalten usw. Er hat den Zweck, den Himmel zu stützen (*tuke lizu*), damit er nicht auf die Erde herabstürze, und das Kampong vor dem Aussterben zu bewahren. Hier haben wir also ausgesprochenen Himmel-Erde-Kult, der ja nur eine Weiterbildung des Sonnen-Erde-Kultes ist, und den damit verbundenen Zweck der Fortpflanzung. In *Nad'a* haben wir einen Dissolithen kennen gelernt, aber nur einen, der *tuke lizu* („Himmelsstütze“) heißt und früher einmal den Himmel gestützt hat. Herbeigeschafft worden aber ist er durch *Oba* und *Nana*, mondmythologische Personen, und *Oba* hat darin noch jetzt seine Wohnung. Hier finden sich also Mond- und Himmel-Erde-Kult friedlich vereinigt.



Noch weiter nach Osten im Liogebiet finden wir den hölzernen Opferpfahl wieder; aber von ganz anderer Form, als die beiden genannten. Derselbe ist nur etwa 1 m hoch und endigt in einem hölzernen Schiffelein, in dem ein flacher Stein liegt, auf dem geopfert wird, soviel ich weiß, an *valu-ledza*, Mond-Sonne. Die Verbindung ist offenkundig: Schiff mit Stein der Mond, wie es in den *Nad'a*-Mythen zum Ausdruck kommt, die Fortsetzung nach unten die Sonne. Demnach Wechselwirkungen und Verbindungen hinüber und herüber, vom Mondkult zum Sonnenkult und umgekehrt.

Auf Wechselbeziehungen von Sonne- und Mondkult treffen wir auch im *vatu lanu loka* und der zu ihm gehörigen *kéka lela*. Der *lanu loka* steht im Weinpalmenhain. Die Einführung der Weinpalme wird *Vizdo* und *Vazdo*, den Mondfrauen zugeschrieben; sie senden ihren Hahn mit Kernen der Weinpalme nach Flores; der Palmwein wird deshalb auch Wein der *Vizdo* und *Vazdo* genannt. Dazu ist der Hahn auch sonst mondmythologisch. Am *Reba*-Fest, dem Mondfest der *Nad'a*, beginnen die versammelten Sippenangehörigen am *lanu loka* die Feier desselben. *Kéka lela* heißt Beschneidungshütte, hier wurde und wird zum Teil noch die Beschneidung vorgenommen, die ein Ausfluß des Sonnenkultes ist. Hier läßt sich also wieder ein Zusammenfließen von Sonnen- und Mondkult konstatieren, was wahrscheinlich durch die Zeichnung an der *kéka lela*, einer roten Scheibe mit Hörnern nach oben und unten, Sonne und Mond, zum Ausdruck kommt. Damit dürfte das Verbot zusammenhängen, daß sich unverheiratete Mädchen nicht auf den *Vatu lanu loka* setzen dürfen. In Soa offenbart sich ein Ineinandergreifen von Sonnen- und Mondkult, wie es scheint, auch darin, daß bei der Beschneidung der Knaben der Beschneider bei der Operation jedesmal sagt: *puna guca*, das Herkommen lehren! Dieses Wort wird in *Nad'a* nur am *Reba*-Fest von *Sili*, einer Mondperson, gebraucht: *Mé Sili, cana vuña mai péra guca*; oder *mai péra nuca puna guca*, kam und unterrichtete die Kampongs in der Feier der alten Sitten.

Auf diese Beziehungen von Sonnen- und Mondkult und Megalithenkultur glaubte ich hinweisen zu sollen, da sie mir bei der nochmaligen Untersuchung der Megalithen *Nad'a*'s aufgestoßen sind oder wieder ins Gedächtnis kamen.

### Nachtrag.

Als dieser Aufsatz schon fertig vorlag, erfuhr ich aus einem abgelegenen Winkel noch folgendes über den Opferpfahl und die Dissolithen: Der Opferpfahl *nad'u* wird auch *tubo lizu* (Himmelspfahl) genannt. Er heißt so im Gegensatz zu den Steinen, den *vatu léva*, die nur *tuke lizu* (Himmelsstützen) sind, weil er vornehmer ist als die Steine. Vom Opferpfahl singt man in den *D'uga*-Liedern:

*Pogo nad'u      naza*  
fallen Opferpfahl berühmt  
*tau      tubo lizu*  
machen Pfahl Himmel

*kabu role      nitu*  
Wurzel hinabreichen *nitu*  
*lobo soci      Déva*  
Spitze hinaufreichen *Déva*.

„Fällt einen berühmten Opferpfahl (Opferpfahl für einen berühmten Vorfahren), damit er als Pfahl für den Himmel diene, dessen Wurzeln hinab-

reichen bis zu den *nitu*, dessen Spitze hinaufreicht bis zu *Déva*“; also eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, *Déva* und *nitu* (Erde und Erdgeist) herstelle.

Von den Menhiren heißt es:

*Vake vatu léva*

errichten Stein hoch

*Déva d'oro d'éya*

*Déva* herabsteigen erholen

*vatu came Ricu*

Stein Vater *Ricu*

*tau tuke lizu*

machen Stütze Himmel.

„Errichtet den Menhir, *Déva* will herabsteigen und sich ergötzen, den Stein des Vaters *Ricu* als Stütze des Himmels.“

Während ich also vorher nur von einem Menhir erfahren hatte, daß er früher (!) als Himmelsstütze gedient habe, werden hier alle Menhire als solche angesehen, die jetzt noch diese Aufgabe erfüllen. Jedenfalls wird aber ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen *nad'u* und *vatu léva*, Opferpfahl und Menhir. Dazu wird der Menhir wieder Stein des Vaters *Ricu*, des ersten Menschen genannt, von dem wir gesehen, daß er mit dem Monde identisch ist. Wenn sie beide, hölzerner Opferpfahl und Menhir, jetzt einen gewissen gemeinsamen Zweck haben, kann dies nur durch Übertragung geschehen sein. Und es bleibt bestehen, daß nach vorliegendem Material die Megalithenkultur der *Nad'a* dem Mondkult ihr Dasein verdankt.







## Chipaya- und Curuaya-Wörter.

Aus dem literarischen Nachlaß von Dr. EMILIE SNETHLAGE †; herausgegeben von  
Dr. E. HEINRICH SNETHLAGE, Berlin.

### Inhalt.

- |                           |  |
|---------------------------|--|
| 1. Körperteile.           | 18. Ort.                                 |
| 2. Elemente und Natur.    | 19. Zeitwörter.                          |
| 3. Haus und Gerät.        | 20. Besondere Ausdrücke und Redensarten. |
| 4. Kanu, Waffen.          | I. Chipaya (SNETHLAGE).                  |
| 5. Kleidung usw.          | a) Einige Ausdrücke.                     |
| 6. Familie usw.           | b) Namen.                                |
| 7. Medizin, Religion.     | c) Texte von Chipaya-Tanzliedern.        |
| 8. Säugetiere.            | II. Chipaya-Namen (LOPES).               |
| 9. Vögel.                 | III. Curuaya (SNETHLAGE).                |
| 10. Reptilien und Fische. | a) Wörter und Redensarten.               |
| 11. Niedere Tiere.        | b) Eigennamen der Curuaya.               |
| 12. Pflanzen.             | c) Curuaya-Texte von Tanzgesängen.       |
| 13. Zahlen.               | d) Einige Zahlen.                        |
| 14. Pronomina.            | IV. Curuaya (LOPES).                     |
| 15. Adjektiva.            | a) Redewendungen.                        |
| 16. Farben.               | b) Tanzlied der Curuaya-Indianer.        |
| 17. Zeit.                 |  |

Herr Dr. HÖLTKER, Schriftleiter des „Anthropos“, sandte mir in Mödling lagernde Manuskripte zu, die meine im November 1929 in Porto Velho am Rio Madeira gestorbene Tante Dr. EMILIE SNETHLAGE vor einigen Jahren zum Abdruck dorthin gesandt hatte. Ich sollte sie mit den in meinem Besitz befindlichen Originalen vergleichen und feststellen, ob sie an irgendeiner anderen Stelle veröffentlicht worden sind. Da das nicht der Fall ist, bringe ich sie hier zur Kenntnis der Sprachwissenschaftler so, wie sie aufgenommen worden sind; d. h. in Spalte I und III in deutscher, in Spalte II und IV in portugiesischer Aussprache. Ins „Anthropos“-Alphabet sie zu übersetzen, wage ich nicht, da durch subjektive Auffassung manche Feinheit verlorengehen könnte.

Wohnsitze und Kulturverhältnisse der in Frage stehenden Indianer wurden beschrieben in der „Zeitschrift für Ethnologie“, 1910, S. 609—637 (mit kurzem Wortverzeichnis) und Z. f. E., 1920/21, S. 395—427. Portugiesisch erschienen diese Berichte im „Boletim do Museu Goeldi“, Pará 1912, t. VII, S. 49—93. Auch NIMUENDAJÚ hat wertvolle Beiträge geliefert („Anthropos“ XVI [1921], 1002—1039 und „Anthropos“ XVII [1922], 367—406).

Zum besseren Vergleich bringe ich die Wörter in vier Spalten neben- bzw. hintereinander, und zwar in I. Chipaya, gesammelt von SNETHLAGE in deutschen Lauten; II. Chipaya, gesammelt von LOPES in portugiesischen Lauten; III. Curuaya von SNETHLAGE in deutschen Lauten; IV. Curuaya von LOPES in portugiesischen Lauten. ANTONIO LOPES DA COSTA war einer der Großgrundbesitzer im Stromgebiet des Xingu, der von seinen Leuten Gummi sammeln ließ und daher in häufige Berührung mit den Chipaya und Curuaya kam.



Besondere Aussprachebezeichnungen: ~ über Buchstaben = nasal, *th* = englische Aussprache.

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
<b>1. Körperteile.</b>				
Zunge (lingua)	<i>siguá</i>	<i>sicuam</i>	<i>ukuá</i> <i>ukū</i>	
Mund (boca)	<i>kaschimá</i> <i>unjowá</i>	<i>coá</i> <i>chicachimam</i>	<i>ubi</i>	
Oberlippe (labio super.)	<i>semitá</i> <i>uintá</i>		<i>ubikié</i>	
Unterlippe (labio inf.)	<i>semitá puidia</i> <i>uintá puidia</i>		<i>ubikié-kanú</i>	
Unterkiefer (beixo inf.)		<i>simitá</i>		
Zahn (dente)	<i>oayá</i> <i>uaiá</i> <i>umoi</i>	<i>samiam</i> <i>uannham</i>	<i>úmai</i>	
Nase (nariz)	<i>niuguá</i> <i>uiamukuá</i>	<i>siamacoá</i>	<i>unamí</i>	
Nasenloch (venta, narizes)	<i>uiamukuá-kuá</i>	<i>siamiquaqua</i>	<i>unamí-u</i>	
Auge (olho)	<i>sejá, ojá</i> <i>uiá</i> <i>iauarimam</i>	<i>siamitá</i>	<i>wetá</i>	
Ohr (orelha)	<i>enschugá</i> <i>miaschoká</i>	<i>sia enchugá</i>	<i>uampi</i>	
Loch im Ohrläppchen	<i>schikakuá</i> <i>uniaschoka-kuá</i>		<i>uampi kaié</i>	
Gehörgang (ouvido)	<i>uniaschoka káu</i>	<i>sia enchuguacoá</i>	<i>uámpidi</i>	
Stirn (fronte)	<i>senakon tútuma</i>	<i>sienchucaman</i>	<i>owapá ámán</i>	
(testa)	<i>uatóma</i> <i>siapusá</i>	<i>siapusá</i>		
Kopf (cabeça)	<i>tabá</i> <i>itabá</i>	<i>sapycá</i>	<i>uása</i>	
Schädel (crâneo)	<i>tabá</i>		<i>uása</i>	
Kiefer (queixo)		<i>sianapara</i>		
Kopfhaar (cabello)	<i>aiapá</i> <i>oiapá</i> <i>itabá</i>	<i>tabá</i>	<i>kúa</i>	
Augenbrauen (sobran- celha)	<i>salwapá</i> <i>oasapá</i>	<i>siacutuduma</i>	<i>métaimí</i>	
Augenwimper (pestana)	<i>sesamitá</i> <i>oasapáoisaiá</i>	<i>asapa</i>	<i>métaipuwá</i>	
Augenlid (palpebra)		<i>siá</i>		
Gesicht (semblante)	<i>oipúsa</i>	<i>simmisó</i>		
Gesicht (cara)		<i>sidetapa</i>		
Bart (barba)	<i>ianiutapá</i>		<i>úbisap</i>	
Schnurrbart (bigode)		<i>miaputava</i>	<i>uábisap</i>	
Wange	<i>saiá</i> <i>uákibi</i>		<i>uétaku</i>	
Kinn	<i>umiúá</i> <i>unapassá</i>		<i>úmiua</i> <i>úmiwa</i>	
Schulter (hombro)	<i>osché</i> <i>odorowossá</i>	<i>durubussá</i>	<i>óscha</i>	

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
Oberarm	<i>ubá</i> <i>uabú</i>		<i>húba</i>	
Unterarm	<i>ubasásua</i> <i>umakün</i>		<i>úmumi</i>	
Arm (braço)		<i>simanguir</i>		
Ellbogen (cotovello)	<i>semantia</i> <i>umanínua</i> <i>umantiá</i>	<i>senamtian</i>	<i>úmamínua</i>	
Hand (mão)	<i>ubú</i> <i>uwuá</i>	<i>sēbapadia</i> <i>iva</i>	<i>úbí</i>	
Handrücken (costa da mão)	<i>ubakú</i> <i>ubukunhipá</i>	<i>sibazē</i>	<i>ubuákumbuíá</i>	
Handfläche (palma da mão)	<i>ubuñbiwa</i>	<i>sebá</i>	<i>ubapaiá</i> <i>ububiá</i> <i>ubusā</i>	
Finger (dedo)	<i>sebaschipá</i> <i>uwaditiá</i> <i>ubaschipá</i> <i>úbuiPINÍMA</i>	<i>siba-ubaxipa</i> <i>sebadapa</i>		
Daumen	<i>sewará-pupú</i> <i>uwuará-pupú</i> <i>ubúádiriat</i>		<i>ubuá-diniát</i>	
Zeigefinger	<i>sewaschipá ditia</i>		<i>ubuá-diniát- iman</i>	
	<i>umaraschá</i> <i>ubusáu</i>			
Mittelfinger	<i>swatá ubaschipá</i> <i>pirímau</i>		<i>ubú píséiman</i>	
Ringfinger	<i>sewaschischi- ditia, isá, úbui- písat</i>		<i>ubukiriat tīman</i>	
Kleinfinger	<i>sewaschischi</i> <i>uwuaschischi</i> <i>úbui-tikiriát</i>		<i>úbukiriát tipit</i>	
Fingernagel (unha)	<i>semauaschá</i> <i>moraschá</i>	<i>simaracha</i>	<i>úmuna</i>	
Hüfte	<i>okórasa</i>			
Bein (perna)	<i>sebodapá</i> <i>ossopá</i>	<i>sesopá</i>	<i>ósoba</i>	
Oberschenkel (coxa)	<i>sopá</i> <i>ossopá</i>	<i>sicopá</i>		
Unterschenkel (canella, osso da canella)	<i>sekiná</i> <i>kiniá</i>	<i>sequinzakim</i> <i>tacainacha</i>	<i>úmáníupá</i>	
Knie (joelho)	<i>semā</i>	<i>sima</i>	<i>omá, umá</i> <i>uáso-pobesip</i> <i>okánemi</i> <i>ukánemi</i> <i>óiko</i> <i>óibi</i>	
Fuß (pé)	<i>obodowá</i> <i>obodapá</i>	<i>sebodava</i>		
Fußbrücken				
Sohle	<i>sebodapapadjá</i> <i>umarikapá</i>			
Ferse	<i>semorikapá</i> <i>ualináwa</i>		<i>óeisa</i>	
Zehen	<i>seboda-ápoiwa</i>		<i>úisau</i>	



Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
Zehennagel	<i>semaraschá</i> <i>semanaschá</i>		<i>úíntha</i> <i>úadiria</i>	
Hufe eines Hirsches			<i>íbut</i> <i>íbit</i> <i>óberium</i>	
Schwiele (callo)	<i>borodia</i>	<i>borodía</i>		
Fußgelenk (tornozello do pé)		<i>aricapa</i>		
Körper (corpo)	<i>setabó</i>		<i>ókie</i>	
Leichnam	<i>(nia) = ist tot</i>		<i>ótáu</i>	
Hals (pescoço)	<i>sewoliá</i> <i>(w = engl.)</i>	<i>uembú</i> <i>seoriá</i>	<i>uánambe</i>	
Nacken (nuca)	<i>seiowopaké</i>	<i>siaenbú</i>	<i>uánambusáu</i>	
Kehle (gola)	<i>seuliá</i>	<i>unhacaryaryá</i>	<i>uála moma</i>	
Achselhöhle (sovaco)	<i>senimbuiá</i>	<i>seninuá</i>	<i>ónembi</i>	
Schulterblatt			<i>uschá</i>	
Rippen (costella)		<i>siciri</i>	<i>uámischa</i>	
Brust (peito)	<i>sipayá</i>	<i>nanam</i> <i>senanam</i>		
Weibliche Brust	<i>senamá</i>			
Bauch (barriga)	<i>semasá</i> <i>semausá</i>	<i>paroá</i>	<i>upíe</i>	
Nabel (umbigo)		<i>seupurosi</i>		
Seite			<i>úkapa</i>	
Rücken (dorso, costa)	<i>sasé</i>	<i>sode</i>	<i>úkusáu</i>	
Gesäß	<i>sekupá</i>			
Penis (membro viril)		<i>ue</i>		
Vagina oder Clitoris		<i>uatá</i>		
Haut (couro)	<i>semaké</i>	<i>iça</i>	<i>omomíkié</i>	
Fell, behaart			<i>akítapap</i>	
Knochen (osso)	<i>sepaké (?)</i>		<i>opá</i> <i>ipáka</i> <i>sái</i>	
Blut	<i>petá</i>		<i>ubusáipu</i>	
Ader (veia)		<i>setorim</i>	<i>omomietá</i>	
Puls			<i>ún</i>	<i>ienne</i>
Fleisch (carne)	<i>satá</i>	<i>uissi</i>	<i>ótumtum-á</i>	
Herz (coração)		<i>iacamam</i>	<i>íbia</i>	
Leber (figado)	<i>íbúiu</i>	<i>taute</i>	<i>úbiasutí</i>	
Lunge			<i>úlalua</i>	
Magen (estomago)		<i>imumambóra-</i> <i>pupú</i> <i>siamutacum</i>		
Magen des Menschen (estomago humano)				
Darm			<i>úampu</i>	
Niere (rim)		<i>imucucuchi</i>		
Speichel			<i>úbisi</i>	
Urin oder Kot	<i>soná</i>			
Schwanz eines Hundes	<i>apobatapá</i>			
Schwanz eines Fisches	<i>schitabatapá</i>		<i>paisap</i>	
Schwanz eines Vogels	<i>ebatapá</i>		<i>táibu</i>	
Schnabel (bico)	<i>sekaschimá</i> <i>saiá</i>	<i>ia inhapá</i>	<i>táen</i>	
Flügel (aza)	<i>issewá</i>	<i>issibá</i>	<i>íeba</i>	

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
Feder (penna)	<i>editapá</i>	<i>ditapá</i>	<i>tap</i>	
Rückenflosse			<i>íkusap</i>	
Fett			<i>íschap</i>	
Adamsapfel			<i>úa-ála</i>	
<b>2. Elemente und Natur.</b>				
Wasser (agua)	<i>iiá</i>		<i>tití</i>	<i>uchené</i>
Fluß	<i>iiá</i> <i>poyaté</i>		<i>úadiu</i> <i>úadu</i>	<i>itai</i>
Bach	<i>itumbuiá</i>		<i>tídjuti</i>	
Feuer (fogo)	<i>aschí</i>	<i>achi</i>	<i>wáscha</i>	<i>lachá</i>
Rauch (fumaça)	<i>aschi-ssiniá</i>	<i>sian</i>	<i>wáscha-niu</i>	
Asche (cinza)	<i>powoká</i>	<i>cavuca</i>	<i>wáscha-námia,</i> <i>matuschidiá</i>	
Brennholz (lenha, carvão)	<i>aschí</i> <i>aschiampá</i>	<i>chimancurupá</i>	<i>wáschasaipa</i>	<i>penne</i>
Himmel (céo)	<i>padé</i> <i>kaschimbuiá</i>	<i>caximbuá</i>	<i>kabí</i>	
Luft			<i>kabiririka</i>	
Wolke (nuvem)	<i>kaschimbuiá</i> <i>kamau-kupá</i>	<i>camantupá</i>	<i>kábisu-di</i> <i>kabíramammau</i>	
Regen (chuva)	<i>maná</i>	<i>mana</i>	<i>íbujat-riambíu</i>	
Tau (neve)	<i>kamíssudi</i>	<i>maman-sian</i>		
Wind (vento)	<i>kuasséu</i>	<i>cuassú</i>	<i>kábisu, ío</i>	
Sturm			<i>ío</i>	
Gewitter			<i>ódio-purím</i> <i>kábisu-dí</i>	
Blitz (relampago)	<i>ódio-purim</i> <i>manaká</i>	<i>manacá</i>	<i>udebáia</i>	
Donner (trovão)	<i>ódio búruri</i>	<i>manchipá</i>	<i>kabiu-deprín</i>	
Regenbogen (arcoiris)		<i>citapiupá</i>	<i>kamiram</i>	
Sonne	<i>koadé</i> <i>kualadí</i>		<i>kadí</i>	
Schatten (sombra)		<i>urihuan</i>	<i>kabítia</i>	
Sonne, aufgehend			<i>kadi-é</i>	
Sonne, untergehend			<i>kadi é parek</i>	
Nord			<i>mánam</i>	
Süd			<i>písai</i>	
Ost			<i>kádinémnémruá</i>	
West			<i>kádiádatap</i>	
Jahr			<i>éte-káno</i>	
Regenzeit			<i>íbujat tíri</i>	
Trockenzeit			<i>kóato</i>	
Tag	<i>kāró (r sehr gut-</i> <i>tural)</i>		<i>kabía</i>	
Nacht (noite escura)	<i>kamandi</i>	<i>camandi</i>	<i>kíambe</i>	
(noite clara)		<i>camandidi</i> <i>comandevú</i> <i>camandevú</i>	<i>kíambíu</i>	
nachts (de noite)		<i>carro</i>		
Morgen (de manhã)	<i>kāró</i>	<i>cuadē</i>		
Mittag (meio-dia)		<i>chirro</i>	<i>kánit(i)ā</i>	



Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
nachmittags (de tarde)		<i>manditá</i> <i>maditá</i>	<i>kádian</i>	
regnerischer Tag (dia chuvoso)		<i>mandica capa-</i> <i>mim manam</i>		
Mond	<i>mundegá</i> <i>manteká</i> <i>mondika</i> <i>uádikit</i>		<i>uadí</i>	
Neumond			<i>uauissái</i>	
Vollmond			<i>uórebi</i>	
zunehmender Mond			<i>uániúm uádikit</i>	
Mondfinsternis			<i>odita-tái</i>	
Sonnenfinsternis			<i>uadí ossitáluitap</i>	
Stern (estrella)	<i>deká, nunimbuia</i>	<i>manibuiá</i>	<i>wadirasa</i>	
Morgenstern			<i>tapiópa</i>	
Abendstern	<i>kapadiuá</i>		<i>kabía sa</i>	
Orion			<i>taputánta</i>	
Sirius			<i>tutubúa</i> <i>tapióta</i>	
Plejaden			<i>padesa tunáiresa</i>	
Milchstraße			<i>tabíaula pú</i>	
Erdboden (terra)	<i>taiaia</i>	<i>ipuia</i>	<i>wirasa</i>	
Boden der Hütte			<i>ipi</i>	
Weg (caminho)	<i>bapá</i> <i>babá</i>	<i>caapabé</i> <i>babá</i>	<i>dusiáta</i>	
Berg (morro)	<i>toá</i>	<i>tōá</i>	<i>tóa</i>	
kahler Berggipfel			<i>tabubúba</i>	
Höhenzug (crista de serra)		<i>iataram</i>		
Wald (mato)	<i>kathé</i>		<i>táibi</i>	<i>taibi</i>
Wald (catanga)		<i>ina</i>		
Insel			<i>tiaba</i>	
Strand (praia)		<i>taianam</i>	<i>uibi (praia grande)</i>	
Stein (pedra)	<i>koapasá</i> <i>kuapasá</i> <i>taipú</i>	<i>cuapara</i>	<i>witaá</i> <i>pítaa</i>	<i>itáa</i>
Felsen			<i>uitadiri</i>	
Ton oder Lehm (barro)		<i>pemincará</i>	<i>karonín-a</i>	
Weltall oder Schöpfung			<i>tóibissip</i>	
Horizont oder Luftraum			<i>tabísai</i> <i>kaboka</i> <i>aídisu</i>	
Stromschnelle (cachoeira)		<i>to</i>		
Loch, Höhle (buraco)		<i>cuaum</i>		
Rücklauf des Wassers (rebojo)		<i>uanrim</i>		

## 3. Haus und Gerät.

Dorf (Maloca)			<i>ánupa</i>	
Haus (casa)	<i>kwawá</i> <i>āká</i>	<i>aquá</i> <i>acá</i>	<i>ídiap</i> <i>kídiap</i> <i>kídia tip</i>	<i>quidape</i>
Dach				
Giebel (cumieira)		<i>acabadiná</i>		

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
Stützpfeiler des Hauses (esteio de casa)		<i>acachipa</i>	<i>iapáidji</i>	
Querbalken (travessa de pau)		<i>acapaquiria</i>		
Tür (porta, portal)		<i>caindereicapa?</i> <i>cainderucapá?</i> <i>aca ammam</i> <i>acacoleia?</i>	<i>teschan</i>	<i>ischene</i>
Wand (linha de casa)				
Hängematte	<i>nimbatá</i> <i>niambatá</i>	<i>iumbati</i>	<i>ini</i>	<i>inin</i>
Tuch (panno)	<i>puithá</i>	<i>ucá</i>	<i>uká</i> <i>sotí</i>	<i>zuty</i>
Spindel (fuso)	<i>makipá</i>	<i>manquitá</i>	<i>birim</i>	
Spindelscheibe			<i>birim-á</i>	
Faden			<i>marubú</i> <i>íkiri-um</i> <i>maruwá</i>	
Baumwolle	<i>makuá</i>			
Faserschnur (alça de embira)		<i>taripá</i>		
Nadel (agulha)		<i>auí</i>		
Tragkorb (cesto)		<i>uaranja</i>	<i>aidju</i> ( <i>kanemajapá</i> )	
Material für Farinhakörbe		<i>iupá</i>		
Embira		<i>itidá</i>		
Knoten (nó)		<i>imam</i>	<i>inia</i>	
Reibholz für Mandioca			<i>úpelai</i>	
Reibhölzer zum Feuer- machen			<i>wáschana</i>	
Zunder			<i>uíta</i>	
Feuerfächer (abano)		<i>soco</i>		
Trinkkürbis (cuia)		<i>chia</i>	<i>uarésa</i>	
Flaschenkürbis (cabaça)		<i>caronhom</i>		<i>upea</i>
Topf zum Kochen (pa- nella)	<i>kuschamá</i>	<i>temtem</i>	<i>mítaya</i> <i>kuschamá</i> <i>kuschamá tái-tái</i> <i>kramánama</i>	<i>itaihan</i> <i>curupia</i>
eiserner Kochtopf		<i>iamaman</i>	<i>karí</i>	
irdene Schale (tigella)		<i>sumánmán</i>	<i>bú(r) buda</i>	<i>itaine</i>
Schüssel (bacia)		<i>puchaman</i>		<i>cary</i>
Teller (prato)		<i>cuchaman</i> <i>paratá</i> <i>uiaiapá</i>		
Becher (caneco)		<i>carachom</i>	<i>putipúa</i>	<i>itautāua</i>
Löffel (colher)	<i>karascho</i>		<i>imáu</i>	
Holzlöffel		<i>cuapá</i>	<i>kurá</i>	<i>curaípe</i>
Messer	<i>koapá</i>	<i>midipá</i>		<i>curam-</i>
Waldmesser (terçado)				<i>pempea</i>
Eur. Beil (machado)	<i>puitápa</i> <i>putawa</i>	<i>putava</i>	<i>puitápa</i>	<i>curāa</i>
Steinbeil			<i>uá</i>	
Steinmesser			<i>unématik</i>	
Schleifstein (pedra de amolar)		<i>calancrin</i>	<i>mitanía</i>	

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
Strick der Hängematte			<i>inia-i</i>	
Fäden der Hängematte			<i>inimbusap</i>	
flache Strohschale			<i>kōn-a</i>	
In Tuch verschnürte Kür- bisschale (zum Aufbe- wahren des Schmuckes)			<i>uāae</i>	
Schachtel-Koffer			<i>ponián</i>	
Tisch (meza)		<i>tadetucatuca- buia</i>	<i>ítatedad álaki</i>	
		<i>ipopotadā</i>	<i>tjeoa</i>	
Tischbein	<i>kanemái</i>		<i>itáiti</i>	
gesamter Besitz			<i>waiwiukábube</i>	
Salz (sal)		<i>aquidē</i>		
Rost (moquem)		<i>cainhapá</i>		
Petroleum (kerosene)		<i>digá</i>		
Lampe (lamparina)		<i>diganhapá</i>		
Matte (esteio)		<i>acaquinzá</i>		
Holzgestell (girau)		<i>caninnaipá</i>		
Schlägel (mão de pilão)		<i>teipa</i>		
Bank (assento)		<i>pucapá</i>		
Nagel (prego)		<i>tapuá</i>		
Deckel (tampa)		<i>azē bucapa</i>		
Topfdeckel (tampa de pa- nella)		<i>temtena bucapa</i>		

## 4. Kanu, Waffen.

Kanu (canoa)	<i>poisá</i>	<i>pusá</i>	<i>pugubé</i>	<i>pubé</i>
Boot der Ansiedler (Reboque)		<i>pusá arapupú</i>		<i>pobédiry</i>
kleiner Einbaum			<i>úbai-pit</i>	
Ruder	<i>kotapá</i>		<i>puratha</i>	<i>puraza</i>
Steuer	<i>kotapá-té</i>		<i>purathá-dura</i>	
Ruderstange (vara)		<i>caxibi</i>		
		<i>ipavim</i>		
Stock			<i>íp</i>	
Bogen (arco)	<i>tukamá</i>	<i>tucaman</i>	<i>wáe, wáik</i>	<i>ezaéid</i>
Bogensehne	<i>tukanámana</i>		<i>wáe-pú</i>	
Pfeil (flexa)	<i>pitiá</i>	<i>tucaia</i>	<i>hó</i>	<i>opi</i>
Pfeilschaft			<i>óp</i>	
Pfeilfeder			<i>iasík</i>	
Pfeil m. Bambusspitze			<i>ho-ip</i>	
Pfeil mit Holzspitze			<i>ho-ip</i>	
Pfeil mit Knochenspitze			<i>tá</i>	
Angel (anzol)	<i>piná</i>	<i>quēquē</i>	<i>putimái-maia</i>	
Angelhaken	<i>putipidípidíka</i>		<i>putimá-miatēn</i>	
Angelschnur (linha)			<i>morubu</i>	<i>maruby</i>
Wurfnetz (taraffa)		<i>chitadipadigavē</i>	<i>putipidipidíka</i>	
Gewehr (rifle)	<i>tukapá</i>	<i>vucapá</i>	<i>uamanú</i>	
Schuß (tiro)		<i>ipá</i>		
		<i>vucapadapapacú</i>		<i>mamanzá</i>
Kugel (balla)		<i>iburapupú</i>		
		<i>vucapabuia</i>		



Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
<b>5. Kleidung usw.</b>				
Frauenschurz			opóritut (dopadi)	
Armband			dékussi úekussi	
Knöchelband			okanjumía (temarbúia)	
Hut (chapêo)	chapeá	puiza	hathí	azi
Kleid (vestido)	tuká	ucá	doti	
Hemd (camisa)	kamijá	camiza	(doti-minabía)	
Pantoffeln			wéi-ip	
Kamm	schinapá		uiná	
Kopfschmuck			kreposamanana	
rote Stirnmarke			odopá-amán	
Stirnperlschmuck			odopá-aritu(t)	
Perlschmuck	kanemá			
grüne Federkrone			aruípisa	
gelbe Federkrone			kerepu-pisa	
Ohrgehänge			uapita	
Halsschmuck			kadá	
			uikada	
			uánintai-a	
Halsschmuck von Früch- ten				
Halsschmuck von Perlen			dupasá-túdupa- u-aisa	
Baumwollfaden		iabutepa		
Brustschmuck			iniambíusa	
Oberarmschmuck			ibaritú	
Unterarmschmuck			imamikísi	
Knieband			emaribúa	
Flötpfeife			biriri-tháu	
kleine Panflöte			kárurí-pit	
große Bootstrompete			kúlabari	
große Holztrompete			pam (a fast wie e)	
Tanz			la-iáp	
Gesang			kabísasu	
Fest	kariá		daiá	
religiöses Fest			átisai	
Vogel aus Frucht und Federn (Tanzschmuck)			1. biriri	
Federgehänge z. Tanz			2. áruai	
			kuradí-tudia	

**6. Familie usw.**

Vater (pae)	papá		báe, báí	
Mutter (mae)	diá, djá	diam	ain	
Schwiegervater	umá			
Mutter der Frau	oassedá			
Kind	sauethi		bikít	biqui

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
Säugling	<i>schischi</i>		<i>iáwaru</i>	
Sohn (filho)		<i>manibuidá</i>		
Enkel	<i>ouiké</i>			
Knabe (rapaz)	<i>sanapú</i>	<i>curapá</i>		
Jüngling	<i>sidiorató</i>			
Bruder (irmão)	<i>bebí</i>	<i>bibiú</i>		<i>iu anum</i>
Schwester (irmã)	<i>oí</i>		<i>manú</i>	
Weib	<i>uaníá</i>		<i>háu</i>	<i>aoão</i>
	<i>sidiá</i>		<i>ábi</i>	
Gattin	<i>menú</i>		<i>jototó</i>	
lediges Mädchen	<i>pumá</i>		<i>niathim</i>	
mein Großvater (Anrede)			<i>ódipit</i>	
Greis	<i>duriá</i>			
Weißer	<i>kampím</i>			
Neger	<i>kario tanikín</i>		<i>ínam</i>	

## 7. Medizin, Religion.

Arzt, der kuriert	<i>pajé</i>		<i>muámu</i>	
Arzneimittel (remedio)	<i>uapá</i>	<i>uapá</i>		<i>aoanne</i>
Krankheit (doença)	<i>kanemá, diudiú</i>		<i>táki</i>	
Tabak	<i>putimān</i>	<i>putimam</i>	<i>ésé(p)</i>	<i>izepé</i>
Tabakspfeife			<i>ésepeóa</i>	
Zigarre	<i>toriapá</i>		<i>ésip</i>	
	<i>toiapá</i>			
	<i>putimān-rosiapá</i>			
Schmerz (dôr)	<i>oadé</i>	<i>oadē</i>		
Kopfschmerz	<i>tabauadé</i>			
Fieber (fèbre)		<i>cutú</i>		
Husten (tosse)		<i>tuncumtuncum</i>		
Caruara-Krankheit			<i>maréu</i>	

## 8. Säugetiere.

Affe (Kapuziner)	<i>parumá</i>		<i>tawé</i>	
Brüllaffe	<i>uará</i>		<i>óro-óro</i>	
Kletteraffe	<i>miapá</i>			
Spinnenaffe (Ateles)			<i>théko, léko</i>	
Uapussu (Callithrix)	<i>kumatinú</i>		<i>uaschú</i>	
Cuxiú (Pithecia)	<i>kadjádja</i>		<i>kumí</i>	
Fledermaus (morcego)	<i>assá</i>	<i>assa</i>	<i>maréu</i>	
Jaguar (onca)	<i>apú-maschiaji</i>	<i>apú</i>	<i>miném</i>	<i>uinaimé</i>
Jaguar, schwarzer		<i>apiú</i>		
	<i>apú tanikín</i>		<i>minem miram</i>	
Puma	<i>apúkapúwówa</i>		<i>minem ruówo</i>	
Rotes Reh (veado)	<i>atoá, aschoá</i>	<i>atuá</i>		<i>idy</i>
Weißes Reh	<i>kopípa</i>			
Fischotter (Lontra)	<i>ibuwá</i>	<i>iaburruá</i>	<i>awaré</i>	
	<i>iúbuwa</i>		<i>auaré</i>	
	<i>apuschuá</i>			
Tapir (anta)	<i>massaká</i>	<i>massagá</i>	<i>bijú</i>	<i>biú</i>
	<i>massagá</i>		<i>biú</i>	
Capivara	<i>atá</i>	<i>atá</i>	<i>uá</i>	

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
Paka	<i>bú</i>		<i>ái</i>	
Aguti (Cutia)	<i>kothí</i>	<i>cui</i>	<i>mathí</i>	
Eichhörnchen	<i>tukunú</i>			
Pekari-Nabelschwein	<i>kumbí</i>		<i>gáditu</i>	<i>uadetó</i>
Queixada-Nabelschwein	<i>tusá</i>	<i>uza</i>	<i>uadé</i>	<i>zauδέ, zadé</i>
Faultier (Preguiça)	<i>kussué</i>	<i>curury</i>	<i>adaki</i>	
(Faulheit)	<i>(padi-hó)</i>	<i>(padivú)</i>	<i>(ibué)</i>	
Wickelbär (Coati)	<i>avú</i>		<i>uitó</i>	
Gr. Ameisenbär (taman- dua bandeira)	<i>maué</i>		<i>isari-pápau</i>	
Kleiner Ameisenbär		<i>quary</i>	<i>massarí</i>	
Rind		<i>atuá</i>		<i>ididirý</i>
Schwein (europ.) porco		<i>arrachivi</i>		
fettes Schwein		<i>aracháiuropa</i>		
Schweinespeck		<i>niambá</i>		
Hund (cachorro)	<i>apú</i>	<i>padigá</i>	<i>toará</i>	<i>tiuará</i>
Maus oder Ratte	<i>kossó</i>	<i>cussom</i>	<i>kaué</i>	
Meerschwein (coelho)		<i>nacoroim</i>		
Beuteltier (mucura)		<i>curudi</i>		
		<i>urubi</i>		
Gürteltier (tatú)	<i>dossá</i>		<i>gaedó</i>	
(verschiedene Arten)			<i>dayurú</i>	
			<i>saísadji</i>	
			<i>waisóri</i>	
Riesengürteltier	<i>marurí</i>			

## 9. Vögel.

Vogel (ave, passerinho)	<i>ití</i>		<i>utkin</i>	
Ei (ovo)	<i>idié</i>		<i>waschia</i>	
Nest (ninho)		<i>nambá</i>		
Vogelhaut			<i>karusáp</i>	
Vogelkralle			<i>úinauān</i>	
Mutumfedern			<i>uitón-sáisa</i>	
Ararafeder		<i>distapá arau</i>		
Arara		<i>arau</i>	<i>paraumatã</i>	
Perequito (Conurus au- reus)	<i>daó</i>		<i>sariá</i>	
Periquito (andere Art)			<i>kíri</i>	
Papagei			<i>áru</i>	
Mutum (Crax)	<i>tancān</i>		<i>uintã</i>	
Jacu (Penelope)			<i>uakú</i>	
Cujubim (Cracide)			<i>oáku</i>	
Geier (urubú) (Catha- rista)			<i>urupú</i>	
Harpye (Thrasaetus)			<i>irí-íkuan</i>	
Andere Falconiden (gavião)		<i>achimancurupa</i>	<i>oritánithin</i>	
		<i>massagámancoá</i>		
		<i>mancoá</i>		
		<i>iarambe</i>	<i>íbiui</i>	<i>hioie</i>
Ente (pato)			<i>tíkibi</i>	
Taube	<i>isari (Leptoptila)</i>	<i>tacarian</i>	<i>dracudí</i>	<i>aracudy</i>
Huhn (gallinha)				
Kolibri (beijaflôr)	<i>nikolischí</i>			



Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
Tukan		<i>iandandari</i>	<i>íjukano</i>	
Araçari (Pteroglossus)	<i>idadari</i>			
Motmot (Momotus)	<i>titupá</i>			
Kuckucksart (Coccyzus)	<i>koroçotó</i>			
Spechtart (Veniliornis)	<i>uari</i>			
Formicariide (Anoplops)	<i>kakamaguá</i>			
Hypocnemis	<i>apoití</i>			
Dendrocolaptide			<i>ítoro</i>	
Erddendrocolaptide	<i>tíkano</i>			
Cotingide (Attila)	<i>kurudídi</i>			
Tyrann (Perissotriccus)	<i>baba-ítí</i>			
Tyrann (bemtevi)		<i>curutiti</i>		
Jacamin		<i>camuri</i>		
Massarico		<i>arupadá daga</i>		
Reiher (garça)		<i>eiê</i>		
Inhambú (Tinamide)		<i>ité, munindanan</i>		
Eule (corujão)		<i>ilacassamam</i>		

## 10. Reptilien und Fische.

Leguan			<i>waití</i>	
Eidechse	<i>jakurupá</i>		<i>sáu, láo</i>	
Kaulquappe	<i>pura dedaupá</i>		<i>moruntubiá</i>	
Kröte			<i>koré-koré</i>	
Wasserschlange			<i>nomambubú</i>	
Schlange (cobra)	<i>hetá</i>		<i>puí</i>	
			<i>poimirém</i>	
Tracajáschildkröte	<i>toi</i>	<i>tuty</i>	<i>poiubiá</i>	<i>biubiá</i>
Eier der Tracajá	<i>odiá</i>	<i>tuty manbuia</i>		<i>zubiá</i>
Jaboty-Schildkröte		<i>tacurare</i>	<i>poi</i>	<i>poihy</i>
Alligator (jacaré)			<i>apatí</i>	
			<i>kápad</i>	
Fisch (peixe)		<i>citá</i>	<i>kotíp</i>	<i>puty</i>
Fischschuppen			<i>ikiá</i>	
Fischgräte (espinho de p.)		<i>páncam</i>		
Gerösteter Fisch (p. mo- queado)		<i>chitabainhapá</i>		
Rochen (raya)	<i>iaschí</i>	<i>iato</i>	<i>ábarari</i>	
			<i>karari</i>	
Piraha			<i>mapíri</i>	
			<i>mapiri</i>	
Tucunaré			<i>orosadi</i>	
			<i>orowadi</i>	
Trahira			<i>wáschi</i>	
Matrinchão			<i>potití</i>	
Curimata		<i>cariatá</i>	<i>iari</i>	
Characinide			<i>isaso</i>	
Sorubim		<i>duruchi</i>	<i>kúrare</i>	
Acari		<i>babia</i>	<i>óische</i>	
Poraqué			<i>sossíra</i>	
			<i>sothíra</i>	
Curupité		<i>curupitiá</i>		
Acaratinga		<i>iaburú</i>		

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
<b>11. Niedere Tiere.</b>				
Ameise (formiga)		<i>aruchadē</i>	<i>subisú</i>	
Stechameise			<i>sukuá</i>	
Termite			<i>kumiá</i>	
Mücke (mosquito)			<i>ātk</i>	
Biene (abelha)		<i>iamacuna</i>	<i>éi</i>	
			<i>arapoá</i>	
			<i>apá</i>	
Bienennest	<i>pauá</i>		<i>áto</i> (in Sumauma)	
Honig (mel)			<i>tí</i>	
Bienenwachs (cera de abelha)		<i>uiaminam</i>		
Heuschrecke (grillo)		<i>cossunde</i>		
Wespe			<i>tirintí</i>	
Hummel			<i>kápara</i>	
Schmetterling (mariposa)			<i>pórim-put-put</i>	
Raupe	<i>kurumá</i>			
Käfer			<i>míniempi</i>	
Leuchtkäfer	<i>karamía</i>		<i>eturudádu</i>	
Laus	<i>kipá</i>		<i>kíp</i>	
Floh			<i>nōn</i> (o sehr ge- schlossen)	
Spinne			<i>soá</i>	
Krebs			<i>koará</i>	
Muschel (concha)	<i>karaschi-jasuzi</i>	<i>bucútapá</i>		
Schnecke	<i>uru-y</i>		<i>piri</i>	
Kakerlak (barata)		<i>patarú</i>		
Zecke (carapato)		<i>cuparina</i>		

**12. Pflanzen.**

Baum			<i>íp, ipá</i>	
Blatt			<i>teíp, éip</i>	
Ast (pao)		<i>ipá</i>	<i>ipát</i>	
Rinde			<i>ip-kié</i>	
Wurzel		<i>inpanquin,</i> <i>naucuró</i>	<i>taimi</i>	
Dorn (espinho)			<i>óo</i> (sehr offen)	
Samen			<i>óttöaua</i>	
Harz			<i>raschané</i> (e kurz)	
Fruchtschale			<i>ikié</i>	
Blüte			<i>itú</i>	
Gras (capim)		<i>chintonom</i>	<i>áresa</i>	
Stroh (palha)		<i>araiasepá</i>		
Mais (milho)		<i>macaty</i>	<i>mará</i>	<i>mará</i>
Maisstroh (palha de m.)		<i>macatycupo</i>		
Maisähre (espiga de m.)		<i>macatyequiabá</i>		
Maisähre (pendão de m.)		<i>pidō</i>		
Mark des Maiskolbens (sabugo de m.)		<i>macaty manquē</i>		
Maiskörner (cuscus de m.)		<i>putú, poo</i>	<i>púam</i>	
Maisbrei (cangica de m.)		<i>ibutia</i>		

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
Maniok (mandioca)			<i>mássi-táipa</i>	<i>mancô</i>
Maniokwurzel			<i>kín</i>	
Maniokmehl (farinha)		<i>assá</i>	<i>massí</i>	<i>morinom-</i> <i>mo</i>
Maniokbrei (mingao)		<i>ia-subá</i>		<i>itatáuoi-</i>
Süße Maniok (macacheira)		<i>ipá</i>		<i>biqui</i>
		<i>mannaqua</i>		<i>cirá</i>
Maniokkuchen (beiju)		<i>parú</i>	<i>tirák</i>	
Chicha (caxiri)			<i>auari</i>	
			<i>auaré</i>	
Banane (banana)		<i>pacuam</i>	<i>pauñn</i>	<i>páoan</i>
Geröstete Banane (banana assada)		<i>pacuamquetuchi</i> <i>pacuamquêpi-</i> <i>cuim</i>		
Batate			<i>uedík</i>	<i>uediqui</i>
Inyame (cara)			<i>áuai, áwai</i>	
Palme (palmeira)		<i>arinhapá</i>		
Palmuß (coco)		<i>aramo</i>		
Palmöl (azeite coco)		<i>arama itia</i>		
Inajá (Maximiliana)			<i>onintai</i>	
Assahy (Euterpe)		<i>mandecurá</i>	<i>rurúscha</i>	
Tucumã (Bactris)			<i>tódep</i>	
Mauritiuspalme			<i>hiniap</i>	
Bacabapalme		<i>mariacurá-ara-</i> <i>pupu</i>		
Babassú (Orbignya)			<i>kussí</i>	
Kautschuk (Castilloa)			<i>árek</i>	
Gummi (borracha)		<i>opipá</i>		
Bohne (feijão)			<i>uituí</i>	<i>itui</i>
Kakao (wilder)			<i>ákawa(p)</i>	
Bambus			<i>kiú, kiuí</i>	
Pfeilrohr			<i>upá</i>	
Zuckerrohr (canna)		<i>poãpoa</i>	<i>máradi</i>	<i>marady</i>
Zuckerrohrsaft (garapa)		<i>teiquinin</i>		<i>maradyzi</i>
Urucu-Strauch			<i>tokú</i>	
Genipapo-Strauch		<i>manchipapa</i>		
Kürbispflanze			<i>kupá</i>	
Timbó		<i>mibá</i>	<i>íri kut kut</i>	
Baumwollkern			<i>mairú</i>	
Paranuß (castanha)		<i>inhan</i>		
Mammão (Carica)		<i>iumpuinpa</i>		
Piquy		<i>pissá</i>		
Wassermelone (melancia)				<i>uaraqui</i>

## 13. Zahlen.

1	<i>umanrandian</i>	<i>da</i>
2	<i>budá</i>	<i>prancã</i>
		<i>puranká</i>
3	<i>minam</i>	<i>téboasi-um</i>
4	<i>duaetuçe</i>	<i>uibúaidiriatjatum</i>
5	<i>cibaurico</i>	<i>dabúm</i>
		<i>úibi-dábum</i>



Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
6		<i>cibudápatru</i>	<i>pránkānbum</i> <i>duriá-pudiabúm</i>	
7		<i>buinē</i>	<i>uibú-duwiarpú</i>	
8		<i>amincá</i>	<i>uibú-téboasium</i>	
9		<i>cidecarapudy</i>	<i>uipiseman</i>	
10		<i>diará</i>	<i>uibú-tibi</i> <i>aidjú-uibú</i>	
11			<i>ui-poap</i>	
12			<i>ujeí, uíjeí</i>	
13			<i>ui-pisēman</i>	
14			<i>ui-adriitēmā</i>	
15			<i>ui-adriiat</i>	
16			<i>usiáti</i>	
17			<i>miuntē-mananat</i>	
18			<i>miuntē-renā</i>	
19			<i>uiti-kiriaté-man</i>	
20			<i>uiti-kiriat</i>	
21			<i>orat-pu</i>	
22			<i>ibóia-pórakā</i>	
23			<i>ébasi-um, sébasi-um</i>	
24			<i>diboi-rána</i>	
25			<i>té-widia-tēman</i>	
eine Hand			<i>dá bēb</i>	
beide Hände			<i>púraka bém</i>	
Ding (cousa)			<i>sium (?)</i>	
alles			<i>sím</i>	
Teil			<i>dáma-pissáin,</i> <i>póam-ssím</i>	
wenig (pouco)		<i>xin</i>	<i>páu-i</i>	
viel (muito)		<i>diará</i>	<i>dób-i</i>	
halb			<i>ípin-ítip</i>	
voll			<i>títiman</i>	
der Erste			<i>sót kallopá-</i> <i>mundé</i>	
allein (só)		<i>nemmenninaco</i>	<i>dána</i>	
der Zweite			<i>huit huitiam-</i> <i>tamassá tedé</i>	
der Dritte			<i>kriadé huit-tjap</i> <i>tjap pudé</i>	

#### 14. Pronomina.

ich (eu)	<i>oman, omam</i>	<i>on</i>	<i>honne</i>
du (tu)		<i>en</i>	<i>enné</i>
er (elle)		<i>sí (ínia)</i>	<i>dē</i>
sie (ella)		<i>áun</i>	
wir (nos)			<i>uide</i>
wir (ich und du)		<i>ón én</i>	
wir (ich und er)		<i>ón sí</i>	
wir (mehr als zwei)		<i>ón póam ssíp</i>	
ihr zwei		<i>édiu purankā</i>	
ihr drei		<i>édiu téboasi-um</i>	

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
ihr (mehrere)			<i>édiu-ssim</i>	
ihr (você)		<i>inam, ozê</i>		<i>enné</i>
sie zwei			<i>ininiumiam pu- rankā</i>	
dieser			<i>ssíniak</i>	
jener (esta)		<i>una</i>	<i>óuak</i>	
andere			<i>atekánuja</i>	
mein		<i>mi, omim</i>		<i>uê cate</i>
mein Bogen			<i>túsai</i>	
mein Messer (minha faca)				<i>uê curá</i>
dein (teu)				<i>écate</i>
dein Bogen			<i>ésai</i>	
sein (seu)		<i>imina</i>		
sein Bogen			<i>ssi-ésaik</i>	
irgendwelcher (quelquér)		<i>vucapamo</i>		
unser beider Haus			<i>uékidia-ssíp</i>	<i>uê qui- dape</i>
unser (mehrere)			<i>tekáno-iáékidiap</i>	

## 15. Adjektiva.

groß (grande)	<i>tó</i>	<i>aratú</i>	<i>ipónom</i>	<i>icaduré</i>
klein (pequeno)	<i>schischi(n)</i>	<i>chichi</i>	<i>ipín</i>	
hoch (alto)			<i>ibái sábi antím</i>	<i>ereime</i>
tief (fundo)			<i>titiön</i>	
lang (comprido)			<i>tabŕn</i>	<i>taby</i>
breit (largo)			<i>tamí</i>	
fett (gordo)	<i>kató</i>	<i>catú</i>	<i>ítiti</i>	
mager (magro)	<i>kapā</i>		<i>táuboi</i>	
schwer (pesado)		<i>paditō</i>	<i>ie-hío</i>	<i>ipidy</i>
leicht (leve)		<i>iucumandē</i>	<i>iascha</i>	<i>ieré</i>
leicht (von Sitten)		<i>tanŕi</i>		
alt (velho)		<i>duria, imman</i>		
alte Frau			<i>ábi</i>	
alter Mann			<i>odorá</i>	
junge Frau			<i>éaukit</i>	
junger Mann			<i>karaibí</i>	
gerade (direito)			<i>itān</i>	
rund (redondo)			<i>iuénan</i>	<i>iaratutú</i>
kalt (frio)		<i>collacō</i>	<i>káddi</i>	
warm			<i>tákip</i>	
trocken (secco)	<i>kelatú</i>		<i>tiap</i>	
sehr trocken (vom Fluß)	<i>oratú</i>			
naß (humido)	<i>soró, surú</i>		<i>íti</i>	
verfault (podre)		<i>tapucamandē</i>	<i>iturik</i>	
gesund			<i>tákip</i>	
krank (doente)			<i>tarik</i>	
tot (morto)			<i>úea</i>	
blind (cego)			<i>dea kagen</i>	
taub (surdo)			<i>iaupípiān</i>	
stumm (mudo)			<i>ianom</i>	
lahm (coxo)			<i>iábodbat</i>	
gut (bom)			<i>otím</i>	<i>itime</i>

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
schlecht (ruim)		<i>mium</i>	<i>ikiri</i>	
klug (prudente)			<i>ítaibit</i>	
listig (ardiloso)		<i>inhambago</i>		
dumm (tonto)			<i>itaibiu-om</i>	
tapfer (valente)			<i>takmamā</i>	<i>itacunam</i>
feig			<i>itá aium</i>	
zitternd (tremendo)		<i>ari-ari</i>		
traurig (triste)		<i>uantō</i>	<i>tadisaure</i>	
(chorando)			<i>uinautā</i>	<i>uá</i>
fröhlich (alegre)			<i>itási</i>	<i>deuaiana-</i>
			<i>barōm</i>	<i>me</i>
schlecht gelaunt (mofo)		<i>arotu</i>		
müde			<i>marere</i>	
weich (molle)		<i>antorm</i>		<i>ieré</i>
hart (duro)		<i>issá</i>		<i>itan</i>
		<i>iiacamim</i>		
hübsch (bonito)		<i>puiarim</i>		<i>itinú</i>
häßlich (feio)		<i>caracú</i>		<i>iquiri</i>
		<i>puaiaum</i>		
faul (gouro)		<i>paum</i>		
niedrig (baixo)				<i>eirim</i>
schnell (ligeiro)				<i>aramo</i>
langsam (vagaroso)				<i>inainai</i>
sauber (limpo)				<i>itān</i>
lebendig (vivo)				<i>itai</i>
betrunken (bebado)		<i>arituná</i>		
offen (aberto)		<i>ilberia</i>		
verzankt (zangado)		<i>mantepoam</i>		
sauer (azedo)		<i>tajá</i>		
bitter (amargo)		<i>copan, capam</i>		
kahl (calvo)		<i>tabacum</i>		
arbeitsam (trabalhador)		<i>uarion</i>		
eng (apertado)		<i>uatō</i>		
geröstet (torrado, qui-		<i>tacuninhonpá</i>		
zado)				
schwitzend (suado)		<i>casiri</i>		

## 16. Farben.

weiß (branco)	<i>campim</i>	<i>irí</i>	<i>iry</i>
schwarz (preto)	<i>taniquim</i>	<i>irám</i>	<i>irame</i>
dunkel (escuro)	<i>camandede</i>	<i>kamisi</i>	
	<i>comandedē</i>		
rot (encarnado)	<i>cauize</i>	<i>ípakpak</i>	
	<i>capuriry</i>		
		<i>íram-ráman</i>	
dunkelblau		<i>íramrem</i>	
hellblau			<i>inreme</i>
blau (azul)	<i>aquim</i>	<i>íramrem, íu</i>	
grün		<i>íparak</i>	
gelb		<i>ía</i>	
hell			



Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
<b>17. Zeit.</b>				
gestern (hontem)		<i>mandē</i>	<i>koákiade</i>	
vorgestern			<i>kóaki, kóakias- sim</i>	
morgen (amanhã)		<i>corvacadē</i>	<i>kiade (kabiaitim)</i>	
übermorgen			<i>kóape</i>	
heute (hoje)		<i>manchy</i>	<i>iássi</i>	
morgen früh			<i>kábiatim</i>	
jetzt			<i>daibé (e sehr offen)</i>	
sogleich			<i>aidína</i>	
schnell (depressa)		<i>bicú</i>		
		<i>patemetahy</i>		
lang (longe)		<i>dion</i>		

<b>18. Ort.</b>				
rechts			<i>óbadi</i>	
links			<i>ómān</i>	
hier			<i>dótje</i>	
nahe	<i>kapān</i>		<i>pád-um</i>	
dort			<i>áium</i>	
fern	<i>diā</i>		<i>poút</i>	
dorthin			<i>bośóka</i>	
rückwärts			<i>ácuru, ákoro</i>	
vor dem Hause			<i>kalomi-pen-pen</i>	
hinter			<i>ítiubúi</i>	
oben			<i>idiakámpi</i>	
auf			<i>idiadé</i>	
unter			<i>tiosse</i>	
unten			<i>táibe</i>	
außen			<i>ónem</i>	
innen			<i>tíkibi</i>	
ja			<i>há an</i>	
nein (não)		<i>cade</i>	<i>man, íkesa umún mamme</i>	
vielleicht			<i>tidípe</i>	
genug			<i>supá (Chipaya?)</i>	

<b>19. Zeitwörter.</b>				
arbeiten (trabalhar)			<i>popóm</i>	
atmen (respirar)			<i>atepitó</i>	
aufstehen (levantar)		<i>bacorē</i>	<i>úmai</i>	<i>uaine</i>
		<i>bacurē</i>		
		<i>taamandē</i>		
berühren (tocar)			<i>étepem</i>	
binden (atar)			<i>enínoman</i>	
bleiben (ficar)			<i>iúte</i>	
ich bleibe			<i>iúte onat</i>	
brennen			<i>únapi</i>	
anzünden (ascender)				<i>itier</i>
zünde an (ascenda)		<i>inhumiun</i>		

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
bringen			étodot	
ich bringe			idiúsi ótodot	
bringe her (traga)			eturútapi	
denken (pensar)			i-ómoje	
essen (comer)		tucu	ódo	codou
ich esse			eodó	
entdecken (descobrir)		sinha		
fallen (cahir))			oát	
fegen (varrer)		putigu	ódoidi	
fangen, greifen (pegar)				oidique
fliegen (vôar)		anon	essínokap	
fließen			tímiuan	
sich freuen			ináiki	
ich fürchte mich			póidim	
ich gebe			onóm	
ich gehe			odí	
du gehst			étidi	
er geht			dédi	
wir gehen (vamos)	kiaré baschí	bachi, tarry	hesí	eize
ihr geht			etidíp	
sie gehen			esí	
ich und er gehen			ésiuisi	
gehen			etántán	
festhalten			otjepum	
gefangen (preso)				tumazi- zipé
hören			umanú	
ich hungere			iad-ke	
ich huste			otéoto	
kauen			ésanum	
du kommst an			édudut	
ich komme an			ódudut	
er kommt an			otút	
ich kam an			ótutut	
kriechen	pantin		pálanlam	
lachen			ódewai-wai	
leben			odób	
malen (schreiben)			ímatai	
machen (fazer)			unána	annanan
nähen			unátukátóp	
reden (conversar)		caminam, cane- nan	éuandu	
		urucú	tíqui, tiki	
rudern (remar)			étakui	
rufen			utéto	
ich rufe			ábiteque	
sehen			dígi	
sitzen		siú	óschet	uchete
schlafen (dormir)			úschen-um	
ich schlafe		mago		utēpor
sich niederlegen (deitar)		simacú		
lege dich nieder (deita)			újauka	
schlagen				

Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
schleifen			<i>útáimisap</i>	
schneiden		<i>aquiri</i>		
ich schneide			<i>mundusaué-kat</i>	
stehen			<i>tángi</i>	
tätowieren			<i>ítóp</i>	
zum Fest bemalen			<i>onémanum</i>	
ich töte (mato)			<i>úiaukákáto</i>	
du tötetest (matou)				<i>jaocácá</i>
töten (matar)		<i>pududu cádá</i> <i>padigu</i>		<i>jaocá</i>
Wasser trinken			<i>obéjo titin</i>	
umkehren			<i>édurutak</i>	
wachsen			<i>áipan</i>	
weben			<i>inimpri</i>	
weinen (chorar)			<i>koá</i>	
weinend (chorando)		<i>iaquaria</i>		
ich weine			<i>otóu</i>	
werfen (jogar)			<i>étai</i>	
werfen (lançar)		<i>inainá</i>		
wollen			<i>íkasamun</i>	
ich will	<i>tóno-tóno</i>	<i>sána</i>	<i>íude-un</i>	
zeigen			<i>áiun</i>	
vorwärts			<i>ési</i>	
aufstoße			<i>tu</i>	
ich habe			<i>ósche déde</i>	
du hast			<i>ésche déde</i>	
er hat			<i>úsche déde</i>	
er gibt (tem)			<i>déde</i>	
verkaufen (vender)		<i>aquiē</i>		
er bezahlte (pagou)		<i>amipu</i>		
er zerriß (rasgou)		<i>aviabá</i>		
		<i>iussacō</i>		
er zerbrach (quebrou)		<i>iapicu</i>		
schälen (descascar)		<i>atigú</i>		
schäle (descasque)		<i>atigudá</i>		
er schält (descasca)		<i>atiguēdē</i>		
es war zu Ende (acabou-se)		<i>bacedē</i>		
tanzen (dançar)		<i>cariá</i>		
sammle (apanha)		<i>itatē</i>		
reiß heraus (arranca)		<i>ivú</i>		
bellern (latir)		<i>iuaca</i>		
er starb		<i>manú</i>		
laufen (correr)		<i>matium</i>		<i>nanpane</i>
nimm (toma)		<i>paque</i>		
sage (diga)		<i>peēdē</i>		
springen (saltar)		<i>puricainhapa</i>		
überschreiten (atravessar)		<i>pamannaizē</i>		
singen (cantar)		<i>quipadú</i>		
verschütten (derramar)				<i>inantiti-</i>
				<i>que</i>
verschüttet er (derama)		<i>tura</i>		



Deutsch bzw. Portugiesisch	I. Chipaya SNETHLAGE	II. Chipaya LOPES	III. Curuaya SNETHLAGE	IV. Curuaya LOPES
niedertreten (pisar)		<i>tucumcapa</i>		
anlegen (encostar)		<i>tanham</i>		
tritt ein (entre)		<i>uē</i>		
er ging hinaus (sahiu)		<i>uyantaē</i>		
halt an	<i>apuiti</i>			
fischen (pescar)				<i>putyai</i>
jagen (cacar)				<i>taibizan</i>
sterben (morrer)				<i>uan</i>

## 20. Besondere Ausdrücke und Redensarten.

### I. Chipaya.

Gesammelt von SNETHLAGE.

#### a) Einige Ausdrücke.

ich will nicht	<i>piá-piá</i>
zu nahe	<i>durá</i>
zu weit	<i>schitaparú</i>
gehen wir fort	<i>me-mitó</i>
der Fluß steigt	<i>iaté</i>
wer geht morgen?	<i>kawó kadé</i>
wo werden wir schlafen?	<i>awotahí mangotá</i>
am Strande	<i>taujajá</i>
auf der Insel	<i>ekaná</i>
er ist tot	<i>nia</i>

#### b) Namen.

*Paiaúm* ein Knabe; *Tabaiá* ein Mann

Die folgenden Tiernamen wurden von mir vor einigen Jahren in unserem zoologischen Garten aufgenommen, bei einem Besuch der Chipaya-Indianer (E. SNETHLAGE).

#### Macadiiá und Taramí

Spinnenaffe	<i>miapá</i>
Maracajá (Pantherkatze)	<i>apú</i>
Fischotter	<i>iaburuá, nonoré</i>
Tapir	<i>massaká</i>
großes Wildschwein	<i>iacondé, iakumbí</i>
Reh	<i>iajuá</i>
Capivara	<i>apá</i>
Faultier	<i>thoué, sofré</i>
große Beutelratte	<i>parihó</i>
Mutum	<i>iahó</i>
Jacamim	<i>cauré</i>
Inhambú	<i>ipi, ilé</i>
Saracura	<i>sanacú</i>

## c) Texte von Chipaya-Tanzliedern,

die bei einem nach der Rückkehr für mich in St. Julia veranstalteten *Kariá* gesungen wurden (E. SNETHLAGE).

1. Männer  
Männer  
Frauen

Die Männer tanzten aufeinander zu oder im Kreise umher, immer drei Schritte nach rechts, einen nach links.

„*Ennana jakusché-sché-sché* ...“

2. *Ah, eh kaia kaia*  
*ah, eh, kaia*  
*tja-tawaré ká ká*  
*takaia takaia*  
*wajaja oh*  
*pájaja pájaja um*  
*jukaiá júkaia*

Erst Rundtanz, dann mit hochgehobenen Händen, die wieder bis fast zu den Knien herabgesenkt werden, dann in zwei Reihen gegenüberstehend aufeinander zu und rückwärts chassiert, dann schneller mit dem Daumen im „Armloch“.

*ka ka ka ka da* ... mit hochgehobenen Händen, den Kopf hin und her wiegend.

Dann wieder der regelmäßige Rundtanz (drei Schritte recht, einen links).

- ka wé, ka wána*  
*tika dé wawá*  
*jakamí rana tá*  
*jakami anató*

Sich gegenseitig den Rücken kehrend (abwechselnd Rücken oder das Gesicht).

*arissén dá*

- |                                |                                      |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| 3. <i>Kidia ap ka ka kidia</i> | <i>páti pói jupá</i> (mit gekreuzten |
| <i>karé madjá</i>              | Füßen)                               |
| .....                          | <i>tauajá</i>                        |
| <i>wessa wessa bé</i>          | <i>tana tana tanana</i>              |
| <i>hé mákoro koro</i>          | <i>bariri cariri</i>                 |
| .....                          | <i>taua taua taujá</i>               |
| <i>njoá rémená</i>             | <i>jariri jariri</i>                 |
| <i>e korajá e korajá</i>       | <i>bewa bewa já</i>                  |
| .....                          | .....                                |
| <i>hé ma-koró-koró</i>         | (schreiend) <i>te-té tauája</i>      |
| .....                          | .....                                |

## II. Chipaya-Namen.

Gesammelt von LOPES.

<i>Iapúam</i>	<i>Manariary</i>	<i>Tiady</i>
<i>Tamarizon</i>	<i>Maurodyá</i>	<i>Uraiú</i>
<i>Uriá</i>	<i>Inanan</i>	<i>Utá</i>
<i>Macadicú</i>	<i>Taminduyá</i>	<i>Tutão</i>
<i>Chanym</i>	<i>Caianã</i>	<i>Tantam</i>
<i>Tarandy</i>	<i>Curady</i>	<i>Dadé</i>
<i>Chamnitá</i>	<i>Saramim</i>	<i>Tadumam</i>
<i>Parintam</i>	<i>Tayady</i>	<i>Darimim</i>
<i>Tapary</i>	<i>Arapopó</i>	<i>Maiady</i>
<i>Urutá</i>	<i>Ariquizá</i>	<i>Coridá</i>
<i>Carutá</i>	<i>Apadeiru</i>	<i>Curidú</i>
<i>Puiá</i>	<i>Timpá</i>	

## III. Curuaya.

Aufgenommen von SNETHLAGE.

## a) Wörter und Redensarten.

Faulheit	<i>ibué, ubúe</i>
Sehnsucht (saudade)	<i>únaitan</i>
<i>Marau</i> tötete den Tapir	<i>Bíu kaka Marau</i>
überschwemmt	<i>iri-káp-káp-pí</i>
was gibt es?	<i>ádu (o que é)</i>
ich will alles	<i>póam tím (i lang)</i>
ich bin allein	<i>neassí, mánakit</i>
viel Gummi	<i>dób-i óreta</i>
es ist niemand	<i>dédeum tím</i>
es ist eins da	<i>oáma</i>
es ist keins da	<i>dádau</i>
tem (hat, etwa = ja)	<i>dédé</i>
ein guter Jäger	<i>taibisã ibukidin át</i>
es war nicht dieser, es war jener	<i>man itáu maná aikuái</i>
meine Hängematte	<i>úe-ní</i>
der Fluß ist tief	<i>uádu pítion</i>
er weiß (es) nicht	<i>ótaibi úm, ímassum</i>
não tem (es hat nicht = nein)	<i>dediu</i>
acabou-se tudo = es ist nichts mehr da	<i>kóam sip</i>
ich bin fröhlich	<i>on barum</i>
du bist fröhlich	<i>en barum</i>
Ich gehe in den Wald, du wartest auf mich	<i>datje akinaiu énaunu,</i> <i>dikikiri</i>
ich gehe nicht	<i>odéo</i>
wir gehen nicht	<i>ibénja</i>
quem não sabe fazer (wer etwas nicht zu machen versteht)	<i>íbasia</i>



ich kann es nicht (eu não sei fazer)	<i>útaitin</i>
ich kann es (eu sei fazer)	<i>útaibit imanam</i>
ich verstand es nicht (eu não sabia fazer)	<i>útaibi um imanam</i>
jetzt verstehe ich es (agora sei fazer)	<i>útaibit imanamam</i>
schnell rudern	<i>arám títiqui</i>
como vae? (wie geht es?)	<i>edutat?</i>
estou bom (es geht mir gut)	<i>étimana kête</i>
todos dormem (alle schlafen)	<i>íchen-sípip</i>
eu não matei (ich tötete [ihn] nicht)	<i>úiankáká-u</i>
bom dia (guten Tag)	<i>kabiá</i>
boa noite (gute Nacht)	<i>óika</i>
adeus	<i>édota</i>
lá vae (elle) com fogo (da geht er mit Feuer, einem brennenden Span in der Hand)	<i>wásha kíu</i>
fazer beijus (Mandiokafladen backen)	<i>tíra kinenimã</i>
vem comer (komm zum Essen)	<i>dá iêdo</i>
agora não, outra vez (jetzt nicht, ein anderes Mal)	<i>íáti ómana baibé</i>
eu venho de lá (ich komme von dort)	<i>odiá pítasi</i>
vamos em deante (wir wollen vorwärts- gehen)	<i>étju putjã iém</i>

### b) Eigennamen der Curuaya.

*Carurema*, der mir diese Namen aufzählte, behauptete, daß diese keine übersetzbare Bedeutung haben, was aber — zum Teil wenigstens — entschieden nicht richtig ist (E. SNETHLAGE).

Männer:	Knaben:	Frauen:
<i>Pitapé Bídkie</i>	<i>Njororém</i>	<i>Konotō</i>
<i>Kiauréua</i>	<i>Ikumpidére</i>	<i>Apadárai</i>
<i>Thékoko</i>	<i>Diriásap</i>	<i>Uregmarú</i>
<i>Arikauá</i>	<i>Umari</i>	<i>Parimarú</i>
<i>Uerérem</i>	<i>Tobía</i>	<i>Kenékoma</i>
<i>Eba (e offen)</i>	<i>Kamaikía</i>	<i>Kiaudarai</i>
<i>Káuã</i>	<i>Karíapu</i>	<i>Uítonton</i>
<i>Oisokíe</i>	<i>Iapí</i>	<i>Kíriscchan-um</i>
<i>Orasa</i>	<i>Jániegpu</i>	<i>Jotokáio</i>
<i>Dórara</i>	<i>Aúeruhu</i>	<i>Kiriépo</i>
<i>Kiriúka</i>	<i>Orimáribu</i>	<i>Kirikáua</i>
<i>Karumpánjum</i>	<i>Uatórewa</i>	<i>Kirikaru</i>
<i>Kiriénampé (e kurz)</i>	<i>Komparakíe</i>	<i>Kopiráram</i>
<i>Uémpárapu</i>	<i>Tópakipu</i>	<i>Ueman</i>
<i>Kiripara-pu</i>	<i>Urukáibe</i>	<i>Umaépo</i>
<i>Jotóá</i>		<i>Paránadum</i>
<i>Jotó</i>		<i>Kiliã</i>

Männer:	Frauen:	Mädchen:
<i>Joko-sáu</i>	<i>Paridéiu</i>	<i>Jókukarú</i>
<i>Kúraui</i>	<i>Páteteuán</i>	<i>Kiripu</i>
<i>Uesáre</i>	<i>Njúri-an</i>	<i>Jáuaru</i>
<i>Krídiapu</i>	<i>Uépiru</i>	<i>Jotoréwána</i>
<i>Marusiapu</i>	<i>Párikuma</i>	<i>Uanitôn</i>
<i>Tāmámere</i>	<i>Orekaru</i>	<i>Kérekaru</i>
<i>Maraué</i>	<i>Káradchen-úm</i>	<i>Olepirú</i>
<i>Márau</i>	<i>Táua</i>	
<i>Apatóapu</i>	<i>Apima</i>	
<i>Aúasi</i>	<i>Pá-pá</i>	
<i>Krisáu</i>	<i>Karobúbu</i> (beide u	
<i>Jokorí</i>	kurz)	
<i>Uritíapu</i>	<i>Károtip</i>	
<i>Aridéra</i>	<i>Oreguai</i>	
<i>Adikipu</i>	<i>Olegpiru</i>	
<i>Itóa</i>	<i>Makunái</i>	
<i>Kiauí</i>	<i>Arinái</i>	
	<i>Káradaiu</i>	
	<i>Noaná</i>	
	<i>Huítanapan</i>	
	<i>Kupíá</i>	
	<i>Parikáiu</i>	
	<i>Pijanambu</i>	
	<i>Apakuari</i>	
	<i>Táuda</i>	
	<i>Maipá</i>	
	<i>Krinemā</i>	

### c) Curuaya-Texte von Tanzgesängen.

#### A. Improvisierter *Kariá* am Ufer.

(Die Texte sind sämtlich unvollständig. Die einzelnen Worte oder Sätze wurden oft wiederholt.)

1. *ia ia ia koro kowa, árischiná árischiná...*
2. *dé kánera dé kánera...*
3. *patipú io pá, patipú io pá...*
4. *dóro dóro dé..., kúpi pána..., áwi..., kóro kóro áwi...*
5. *parepá, pare pá pá...*
6. *áiaja áiaja..., júkaja júkaja... (Násada = sapú = Kröte).*
7. *áruda áruda dá..., epatí mána dá..., áruda áruda dá..., epatí patí maná... (Erep = Tabak).*
8. *jarindá dá da..., jarindá..., jarindá dá..., jarumána jarindá..., jéka ajuhé..., jurupája aweá... (Dekahi = caçada de caboclo = Indianerjagd).*
9. *mara diá diá..., matóroma...*

## B. Fest-Kariá in der Aldeia.

Texte zum Teil von Carurema vorgesprochen.

1. *Ue karim . . . , onorwasi . . . , kalapa . . . , eté koronóna kalapá . . . , uaré uiru-wí da kalapá pá . . . , été koronóná kalapá . . . , ua eu iri dá . . . , kalapá . . . , topa ari é é kalapá . . . , kalapá pá . . . , toka ari é kalapá . . . , uáre wéju wéjadá . . . , uáre té té . . . , ia pischarí . . . , sché sché já . . . , eté komaja bē . . . , pischarí sché já . . . , kuschana . . . , panindá . . . , ischáru schéja . . . , debupáro kaiumbé . . . , pischári uschejá . . . , eropáro áiumbé . . . , edetona óaia . . . , debopáro aiumbé . . . , jariaripa ja ja já . . . , jauirá hó hó . . . , madaria karo ó . . . , mandoria . . . , enátu pēra . . . , iupari manakuda . . . , úschada éparo ó . . . , topa ia iambé té . . . , etena karajubé . . . , emaia maia kuschí . . . , japipuré á . . . , japibí á . . . , jupabe niná . . . , únana . . . , usw.*

2. *Páreka bē ájo, hó ájo  
é já jàpari, djáwa djáwa  
jáboro e tómasi, jáwa jáwa  
jukaná ná ná, jáwa jáwa  
epikáma tomare, djáwa djáwa  
itái tái tái wára  
orikana djána  
epapána párari pári djá  
órina katapána párari pára djá  
orina  
kóremajá  
éteti wárara  
épi á á koritó wárara*
- djóné djóné wárara  
jukatí tí djó  
mákoro atí djó  
né werá djó  
.....  
karapíra pía jé pía jé  
.....  
ópari djóri djó  
kaharí djóri djó  
úmaní wéra djá  
jupahí omaná koá á  
épiwerá werá werá werá  
.....*

*Jabotý tý pá-uro pá-uro  
karenína karenína  
.....*

} Worte, die die Frauen nicht mitsangen.

*Karadiadia:*

*íbe jakáí járu ája  
.....*

*júpawa i páno páno  
karimá kaiawá  
menokátja . . .  
ídia mána ná  
ídia mána ná, usw.*

} Es tanzten nur sechs Männer und zwei Frauen mit Kindern (auf der Hüfte?).

eins	dána	acht	huít
zwei	dópana	neun	sepít
drei	bóna	zehn	nénjutin
vier	iona	elf	deópana
fünf	musínia	zwölf	íusiot
sechs	hómotin	dreizehn	nenjótion
sieben	kwana	vierzehn	huítjap



fünfzehn	<i>dúsiot</i>	siebzehn	<i>bóto</i>
sechzehn	<i>íbusiot</i>	achtzehn	<i>huít</i>

Diese Zahlen wurden von *Carurema* beim Zählen von Gummiballen gebraucht und sehr schnell und fließend gesprochen. Ich weiß nicht, ob sie Chipaya oder Curuaya sind.

#### IV. Curuaya.

Gesammelt von LOPES.

##### a) Redewendungen.

Du nahmst das Ruder (Você levou remo)	<i>enné eitudaty purazá</i>
Wir wollen Manihotmehl machen (Vamos fazer farinha)	<i>eize annannan morinomo</i>
Ich schneide Zuckerrohr (Eu corto canna)	<i>honne eduzapi marady</i>
Ich bepflanze das Feld (Eu planto roça)	<i>honne utaizá annucá</i>
Ich reiße Manihot aus (Eu arranco mandioca)	<i>honne utamie mancê</i>
Ich zerbreche den Bogen (Quebro o arco)	<i>uzaiquity ezaipé</i>
Gib mir Angelschnur (Me dá linha)	<i>einanne maruby</i>
Streichhölzer holen (Buscar phosphoro)	<i>uda lachá</i>
Die Hängematte binde ich an (Rêde amarro)	<i>inin ununnano</i>
Decke dich zu (Cobre-se)	<i>aião</i>
Ich sah einen Tapir (Eu vi uma anta)	<i>honne ododo dá biú</i>
Du tötetest das Wildschwein (Você matou o queixada)	<i>enne jaocácá laudé</i>
Ich werde das Reh töten (Eu vou matar o veado)	<i>honne udé jaocá idy</i>
Ich röste Fleisch (Faço muqueio)	<i>unanam unapiri</i>
Ich brate Bananen (Asso banana)	<i>uiassá páoan</i>
Ich will Wasser (Quero agua)	<i>jendê uchené</i>
Beiju essen (Beijú comer)	<i>ciracodou</i>
Er will Kleiderstoff (Ele quer fazenda)	<i>enne endê zuty</i>
Er sitzt (Está assentado)	<i>diguê</i>

Der Hund bellt	<i>tuará uaiauí</i>
(Cachorro late)	
Das Huhn legt ein Ei	<i>aracudy unimaine jubião</i>
(Gallinha bota ovo)	
Sich einschiffen im Boot	<i>ueó pubé</i>
(Embarquar na ubá)	
Das Zuckerrohr aussaugen	<i>on marady</i>
(Chupar a canna)	
Gewürz	<i>duia</i>
(Tempera)	
Setze den Kessel auf das Feuer	<i>inumaine itaihan lachá</i>
(Bota a panella no fogo)	
Teller waschen	<i>uhi cary</i>
(Lavar prato)	
Wäsche waschen	<i>uhi taubi</i>
(Lavar roupa)	
Flußschildkröte fangen	<i>oidique biubiá</i>
(Pegar tracajá)	
Tracajáeier sammeln	<i>bé zubiá</i>
(Juntar ovo)	
Dieser Hut	<i>idê azi</i>
(Este chapêo)	
Jener andere	<i>aiocoê atécano</i>
(Aquelle outro)	
Arbeitsamer Mann	<i>teiune popoporé</i>
(Homem trabalhador)	
Reißender Fluß	<i>jador itai</i>
(Rio brabo)	
Wieder ins Bett getreten	<i>jadué</i>
(Reunido)	
Überschwemmt	<i>icú</i>
(Alagado)	
Deine Brüder sind faul	<i>eieique iuamium dé ibeié</i>
(Seus irmãos são preguiçosos)	
Es riecht	<i>teirinquim</i>
(Cheira)	
Brennholz holen	<i>udaite penne</i>
(Buscar lenha)	
Fleisch, rohes	<i>ienne ii</i>
(Carne crua)	
Lügner	<i>ibidededê</i>
(Mentiroso)	
Lüge	<i>mantā</i>
(Mentira)	
Zucker	<i>maradycady</i>
(Assucar)	

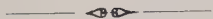
b) Tanzlied der Curuaya-Indianer.

(Caryá dos Indios Curuaias.)

Gesammelt von LOPES.

<i>Hom com com ygybyvatanha</i>	<i>Tacurary chitátá, tacurary chitátá</i>
<i>Uarará étiatonha cócó maná</i>	<i>Ianumim am umanam</i>
<i>Cócó uararará</i>	<i>Tuarará etidai tauianuão.</i>
<i>Uarará etiatonha umará</i>	<i>Puiahá é aryboque ziapidó</i>
<i>Cócó maná, cócó uarará.</i>	<i>Puhyáá.</i>

*Tacurary chitátá, tacurary chitátá*  
*Ianumim am uma ná*  
*Tuarará itidai*  
*Tanmião puhiaa*  
*E ariboque ziapido puhyarará.*







## La vie Chinoise en Mongolie.

Par le R. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

(Suite à l'article publié antérieurement sous le titre: «La vie des Pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat»).

(Suite.)

### III° L'Habitation.

Nous avons étudié longuement la manière bien primitive dont les pionniers chinois se servent pour s'installer dans les terres nouvelles de la Mongolie du Sud; comment ils y bâtissent tout d'abord les plus simples cabanes et comment dans la suite ils en arrivent à se construire des demeures un peu plus grandes, le plus souvent de simples maisons d'ouvriers agricoles ou des fermes de paysans encore pauvres; par exception on voyait surgir parfois une exploitation déjà un peu mieux aménagée et plus florissante. Mais toujours dans un style, une façon adaptée au pays pauvre et sauvage qu'ils venaient coloniser; on pourrait mieux dire qu'ils n'avaient ici aucune prétention au vrai style chinois, ailleurs toujours si original et si expressif jusque dans les petits villages. En Mongolie ils employaient la boue de leurs champs, les broussailles de quelque voisinage et toujours le minimum de bois de construction. Ils étaient pauvres, et même les plus fortunés ne se souciaient pas encore de luxe et de confort, mais de s'établir solidement.

Nous avons fait divers calculs, et des devis et des plans, et toujours c'était à une ligature près qu'on regardait, sans rien donner au superflu. Il est inutile pour le moment de revenir là-dessus.

Mais avec le temps l'aisance commençait à s'affirmer; nous pouvions déjà citer quelques maisons où apparaissait le premier luxe de façade; mais elles étaient tellement des exceptions qu'on les montrait comme un phénomène dans la contrée. Enfin aux dernières années calmes de l'Empire, et sous la poussée du progrès qui s'infiltrait déjà du Sud, et plus encore sous l'influence civilisatrice du christianisme qui faisait marcher les chrétiens à l'avant-garde du progrès, on allait précisément assister à une amélioration continue des habitations, lorsque les mauvais temps, peu à peu, vinrent arrêter ce mouvement. Il ne nous reste donc, dans les pages suivantes, qu'à signaler quelques petits indices, souvent peu perceptibles, des temps heureux où l'on allait précisément aboutir à une certaine aisance, si tôt, hélas, remplacée par la ruine et la misère.

Jusqu'en 1922 encore on pouvait croire au bon temps, parce que chacun se mettait à bâtir mieux, à introduire quelques nouveautés, et cela malgré la cherté croissante des matériaux. Et encore cette fois-ci nous con-

signons ici les observations prises aux principaux villages chrétiens qui nous servirent autrefois de centres d'études.

Parlons d'abord des habitations de la classe aisée, nous pourrions dire les maisons bourgeoises, les meilleures du pays.

En ces dernières années les maisons des plus riches étaient devenues de plus en plus belles et pour le dire en un mot, on en était à conclure qu'il faut compter jusque 100 taëls par *kien-fang* (travée de bâtiment ou chambre): c'est presque un prix européen d'avant-guerre. Et de pareilles maisons soignées deviennent déjà nombreuses: à peu près comme en Europe les paysans affichent aussi leur aisance par l'aspect de leurs demeures. D'une façon générale on emploie beaucoup plus de briques, au moins pour les façades, autrefois toujours en pisé tout-nu, sans aucun revêtement de briques. Portes et fenêtres sont aussi mieux exécutées, et commencent à montrer une façon européenne: en cela les leçons données par les missionnaires à leurs ouvriers charpentiers ont contribué pour beaucoup, avant même que les exemplaires rencontrés en Chine proprement-dite eussent généralisé ce goût. Presque partout aussi on rencontre maintenant des vitres, au moins un grand carreau au milieu du châssis qui pour le reste peut garder encore son pourtour de petits carrés couverts de papier huilé. Et, fait plus remarquable et plus récent, les payens autant que les chrétiens ont introduit cette invention occidentale. En Chine même il y a déjà des verreries. Et cependant il y a une dizaine d'années, pas une maison payenne, sur dix ou cent villages, n'avait un carreau de vitre et ses habitants considéraient encore comme un luxe et une curiosité la moindre bouteille ou n'importe quel gobelet.

Le toit des maisons se couvre maintenant de tuiles, comme en Chine. Autrefois seuls les temples, les mandarinats ou les grandes boutiques connaissaient ce luxe en Mongolie. Déjà même quelques chrétiens en sont arrivés à se procurer des toitures en tôle ondulée, comme ils en avaient vu aux églises et aux résidences des missionnaires. Et en cela aussi on a vu des cas isolés apparaître en quelques villages payens: on citait parmi les premiers de ce genre une pagode à T'ai-p'ing-tch'oang, près de Si-wan-ze.

En tout cela c'est encore le chemin de fer qui facilite l'importation de ces nouveautés et propage leur emploi: près des gares les entrepôts et magasins donnent aussi l'exemple de l'européanisme en construction.

A Si-wan-ze même on vit déjà apparaître une maison à étage, une seule, et d'un style plus ou moins européen: c'était celle de Wang-hi. Nous ne comptons pas comme maison ordinaire la grande bâtisse tout européenne qu'est le *tchou-kiao-fou* (la résidence épiscopale) tout en briques, et aussi à étage, et avec une centaine de fenêtres. Du reste, pour leurs grands édifices, les missionnaires ont toujours bâti à l'européenne. Mais pour Si-wan-ze encore on note d'une manière générale et bien accentuée une impression de progrès et d'aisance qui se manifeste dans les habitations, les clôtures, les rues, les habits, les usages et tout un air de bonheur qui frappe même un Européen de passage. De même dans d'autres grandes chrétientés, comme Nan-hao-ts'ien, Ts'i-sou-mou, Tai-hai, la prospérité et la civilisation des chrétiens tranchent sur tout leur entourage payen.



Nous ne dirons rien ici de toutes les nouveautés, en fait de constructions, qui se rencontrent autour des gares de chemin de fer: ce sont là des implantations forcées, qui ne donnent pas l'idée exacte des habitudes du pays, mais qui de nos jours vont certainement influencer le pays. Ce sera là matière d'observations futures.

Encore à Koei-hoa-tch'eng même, la diffusion de pareilles constructions ne s'est pas encore fait remarquer. Autour de la gare, qui est hors ville, quelques entrepôts, qui ont employé plus ou moins de briques, de ciment, et de tôle, pour en obtenir une apparence moderne, et le bâtiment de la douane, qui est même à étage, c'est le plus clair du progrès. On avait spéculé sur mieux et calculé qu'une ville y allait surgir, on avait même bâti des auberges et des boutiques: cela n'a pas pris; les arrivants se hâtent de gagner la ville où sont les centres des affaires.

Dans cette ancienne ville le progrès n'a pas montré de traces bien marquées. Il y a bien deux hôtels, plus ou moins à la mode européenne, mais en somme ce sont encore de pauvres imitations. Par contre, l'hôpital bâti par les missionnaires, au nord de la ville, et dont les plans et l'exécution sont l'œuvre d'un missionnaire architecte, est tout ce qu'il y a de plus moderne.

Aux maisons chinoises, dans la ville, il n'y a que quelques modifications de façade, un peu plus de briques, quelques meilleures fenêtres; mais c'est bien la note exacte de toute la situation et de toute la mentalité qu'amena le chemin de fer: la façade. Derrière ces premiers murs tout est resté à l'ancienne mode chinoise, comme dans l'esprit des habitants, derrière les grands mots appris par les journaux, le fonds c'est l'ancienne civilisation chinoise qui tient encore. Est-ce à regretter? Les choses plus violentes et plus radicales ne tiendraient pas et le progrès gagne à être lent et bien assis, comme la réforme doit commencer par le cœur. C'est l'étape.

Parlons maintenant des maisons plus modestes, habitations des pauvres paysans, comme elles sont répandues à travers toutes ces régions qui sont restées colonies neuves et de piètre production.

Et disons dès l'abord que bien souvent la recherche d'une habitation ne doit pas préoccuper les petits cultivateurs: car pour attirer des métayers beaucoup de propriétaires leur procurent gratuitement des demeures très modestes mais suffisantes. Ainsi aussi en agissent les missionnaires pour admettre autour de l'église des paysans souvent pauvres.

Naturellement toute la série des autres constructions, déjà décrites, est également bien représentée et de plus, même parmi les pauvres, l'aisance est également en croissance. Mais ici, pour les maisons de l'ancien genre, nous n'avons plus qu'à constater les changements de prix dans les matériaux de construction. Nous n'en dirons que peu de chose, car rien de bien marquant n'est venu révolutionner la situation. Les petits cultivateurs continuent à se construire de très humbles cabanes, à peu de frais, et s'ils quittent le lieu ils peuvent même... emporter leur maison, *modo sinico*, c'est-à-dire toute la charpente en bois, qui est démontable, et presque toutes les adobes (briques en pisé). Car c'est encore toujours en briques non cuites, mais séchées au

solail, qu'on bâtit. Le prix de ces adobes (*gni-kie-ze*) est resté sensiblement le même, soit 2 sapèques la pièce. De même pour les pièces plus grandes, en forme de dalles, à mettre sur le *k'ang* (lit-estrade): ces *k'ang-pan-ze* sont à 2'5 sapèques la pièce.

Pour la question du bois de construction et de menuiserie, nous aurons à en parler de façon spéciale dans un chapitre ultérieur. Nous ne citons ici que quelques exemples de détail, afin de donner une idée de l'augmentation des prix pour ces genres de matériaux et de noter en même temps quelques changements survenus en ce qui concerne leur origine. C'est aux endroits où l'influence du chemin de fer peut se faire sentir qu'on remarque les plus grands changements. Nous avons à ce sujet le cas de la plaine de Ts'i-sou-mou. Autrefois tous ces pays éloignés de Kalgan et de Koei-hoa-tch'eng devaient chercher leur bois de construction à de très grandes distances. Pour le menu bois on allait jusqu'en Chine et pour le gros bois on le faisait même venir parfois du Nord de la Mongolie (d'Ourga). Maintenant on peut tout acheter à la gare de P'ing-ti-ts'iu-an-ze, dans la plaine même. Les plus belles pièces viennent de T'ien-tsin, disent les Chinois, et ils les appellent «du bois russe», de Corée probablement.

Donnons seulement quelques prix de détail, tels qu'ils étaient aux premiers temps que le chemin de fer y arrivait. Les *tch'oan-ze* (chevrons) se payaient 160 sapèques pleines la pièce, pris à la gare et allaient parfois jusqu'à 250 sapèques quand on les achetait des marchands qui les vendaient de village en village. Les *dzou-ze* (colonnes) coûtaient 500 sapèques; les *ling-ze* (poutrelles) 2 ligatures locales et les *tan-ze* (les plus grosses poutres) allaient de 15 à 20 ligatures. — Pour comparer, disons seulement qu'à Si-wan-ze, proche du marché de Kalgan, les chevrons atteignaient le prix de 300 sapèques, en 1922 et 1923. Il suffira de se reporter à notre étude antérieure pour comprendre l'importance que jouent ces matériaux et leurs prix dans toutes les constructions. Mais dès ces temps nous avons déjà constaté cette tendance générale au renchérissement.

Considérons maintenant une autre région, où le chemin de fer ne peut venir troubler l'ancien commerce du bois; nous voulons parler de la plaine de Ho-t'ou-wa, qui fut toujours un centre d'achats pour les bois venant des régions de l'Est, plus favorisées par la végétation. Par là les prix ont également augmenté, quoique sans excès marqué, ceci par suite de la restriction du marché, puisque les bois de l'Est ne peuvent plus pousser jusqu'à l'Ouest. Les prix sont donc à peu près ceux de Ts'i-sou-mou, et parfois un peu moindres; mais il suffisait d'une année favorable à la construction, d'un exode plus marqué vers les régions du Nord, pour les voir augmenter immédiatement et temporairement. En 1918 on disait que les chevrons (*tch'oan-ze*) en étaient arrivés à 100 sapèques; ou bien on payait un dollar les 15. Dans la suite ils renchérissement, lorsque beaucoup de colons s'en allaient aux terres nouvelles du Pei-k'i (Bannière Blanche). — Le gros bois d'œuvre, en blocs équarris (*leao*) est un peu partout à 1 dollar ou 1'2 le *ya* (la feuille ou planche); nous en parlerons.

#### IV<sup>e</sup> La Question du Sol.

C'est ici un sujet qui doit retenir particulièrement notre attention, tant en raison des grands changements qui sont survenus dans la manière d'acquérir le sol cultivable et dans la situation des endroits où l'on peut en obtenir encore, que dans les conditions qui sont faites aux possesseurs, pour le garder et pour l'exploiter. Tout cela dépeint vivement la situation de tout l'ensemble des pays de colonisation chinoise en Mongolie.

##### A. Manière d'acquérir le Sol.

Ils sont déjà loin les temps où tous les colons chinois qui passaient la Grande Muraille trouvaient des terres tant qu'ils en voulaient et aux plus bas prix. Le sol appartenait communément à la tribu mongole et les pâtres insouciants, poussant un peu plus au Nord leurs troupeaux errants, faisaient facilement place aux intrus, pour un peu d'argent comptant ou moyennant une légère redevance annuelle ou pour se libérer de quelques anciennes dettes que d'habiles Chinois parvenaient à leur endosser.

En certains endroits il y avait aussi de grandes étendues de terres qui appartenaient à des Mandchoux, *k'i-jenn* (hommes des bannières) comme on disait: ces lots ou fiefs (*tch'oang*) dataient du temps de la conquête (1644) mandchoue, lorsque l'empereur cédait certaines parties à ses partisans, aux princes du sang, aux généraux victorieux, etc. Ces sols étaient inaliénables, exempts d'impôts, mais les tenants étaient obligés au service militaire. Ordinairement ils vivaient à la cour, comme rentiers, faisant toucher les revenus par des *tch'oang-t'eou* (chefs du terrain) qui étaient considérés comme de petits mandarins. Les anciens possesseurs avaient été tout simplement évincés et on y avait mis les serfs ou même les hommes libres qui avaient suivi les armées. Dans la suite on permit plus d'une fois d'aliéner ces fiefs et ainsi encore beaucoup de paysans chinois avaient trouvé des terrains de culture.

Mais bientôt, surtout à la fin du siècle dernier, lorsque déjà beaucoup de Chinois s'étaient établis dans le Sud de la Mongolie et que les terres disponibles devenaient rares, il y avait beaucoup d'endroits où le gouvernement impérial commençait lui-même à vendre ce qui restait et à recoler des impôts sur toute l'étendue cultivée, d'après son ancien principe: «toute la terre appartient au Fils du Ciel». Il se substituait ainsi aux Mongols qu'il faisait parquer plus au Nord. Cela arriva surtout au territoire des Mongols Tchakkars, entre Kalgan et Koei-hoa-tch'eng, précisément au pays que nous avons le plus étudié et où la colonisation était la plus avancée. Et dès lors il n'était plus si facile ni à si bon marché de s'établir, mais il y avait encore moyen d'acquérir de gros blocs: le gouvernement central était content de voir progresser l'emprise chinoise; il restait encore assez de terrains à céder et il avait toujours besoin de beaux deniers comptants. La vente des terres avançait donc et les charges qui y étaient attachées n'étaient pas encore trop onéreuses: il était admis qu'on était en pays pauvre et qu'on ne pouvait pas trop serrer les liens. Mais ainsi peu à peu tous les pays du Sud devinrent entièrement chinois.

Citons encore une autre manière d'acquérir les terres et qui existait bien



plus souvent dans le passé. Tous les terrains inoccupés, abandonnés, redevenus vagues, par exemple par suite de guerres, famines, etc. étaient alors considérés comme *no man's land*, sans maître, tout comme la steppe inculte. On pouvait alors en transformer une partie en propriété privée, par simple prise de possession et culture. Le nouveau-venu en notifiait le fait au mandarin et celui-ci faisait proclamer que les anciens propriétaires eussent à comparaître et à reprendre la culture; s'ils faisaient défaut le nouvel occupant, après un certain temps, reçoit son titre de propriété. Il ne payait rien pour le terrain, mais était tenu de le cultiver, sinon il pourrait être supplanté à son tour par un autre qui en commencerait la culture. Il ne payerait pas d'impôts avant 6 ou 10 ans, selon que le pays est plat ou montagneux; passé ce délai, on mesure le terrain et on détermine la taxe selon la nature du sol et les coutumes qui règnent dans la région: on distingue les terres en bonnes, moyennes ou pauvres.

Mais tout cela va appartenir au passé et surtout depuis la République on a resserré beaucoup les liens, cadastraux et fiscaux, afin de faire rentrer toutes ces nouvelles provinces dans la grande collectivité des «Cent familles». Et puis, il fallait de l'argent, de plus en plus. Et ainsi maintenant ces ressources allaient être exploitées à outrance<sup>1</sup>.

Enfin, comme dans tous les pays où la propriété est reconnue, nous aurons aussi à envisager les achats et ventes qui se font entre particuliers et qui s'observent surtout dans les portions territoriales les plus anciennement occupées et où la population est déjà plus dense, la vie plus chinoise.

Voyons donc les temps modernes en examinant quelques situations concrètes. La manière de céder les nouvelles terres est devenue beaucoup plus régulière, plus juridique, mais aussi plus onéreuse. Un bureau de l'état y travaille avec un personnel nombreux et une paperasserie compliquée; les prix sont fixés par autorité supérieure. Ainsi en 1921, si le prix de vente reste encore à 70 taëls le *ts'ing* tout comme aux années antérieures, il ne suffit plus de s'en acquitter pour se rendre maître du terrain. Il faut de plus faire enregistrer le contrat, invention européenne qui permet maintenant d'exiger plusieurs surtaxes et de vendre en réalité bien plus cher.

Les conditions économiques des terres dans la vallée de Si-wan-ze, au pays montagneux au Nord-Ouest de Kalgan, donnent une bonne idée de la valeur du sol dans certains vieux coins de la Mongolie. Voici la situation décrite par quelqu'un qui s'occupa du matériel de cette chrétienté aux années 1918—1922.

<sup>1</sup> A ce propos on pourrait cependant signaler une erreur d'appréciation qui trop souvent inspire les gouvernants. Ils ne peuvent pas prétendre qu'autrefois l'Empire, ou les Mongols, avaient favorisé trop les premiers colons, en leur donnant le sol à trop bon marché. Non, c'était alors la situation juste et adéquate. Tout comme on ne pouvait parler de générosité si aux Etats-Unis on vendait d'abord à 10 francs l'hectare les terres éloignées dans le Far-West: le gouvernement ne pouvait pas prétendre à plus. Et si plus tard on trouve que le colon a profité d'une occasion, on ne peut pas lui enlever le fruit de son industrie, mais on devrait plutôt donner une prime pour qu'il consente à remettre son bénéfice au gouvernement ou à subir les conditions des arrivants ultérieurs.

Le gouvernement chinois ramène de plus en plus les terres sous son contrôle et règle plus soigneusement le cadastre. Presque toute la vallée appartenait autrefois aux Mandchoux, qui en louaient les terres moyennant certaines redevances (*k'i-tsou*, fermage aux Bannières), mais peu à peu les transactions se poursuivant, ces biens changèrent plusieurs fois de maître et même en arrivèrent à compter deux ou trois maîtres à la fois. On sait en effet que les Chinois vendent de deux façons: *seu-ti*, ou en pleine et nue propriété (littéralement: à mort), et *houo-ti*, ou vente à réméré (littéralement: mouvante, vivante). Or les ventes de la première espèce étaient vraiment rares et les *seu-k'i-ti* (terres des Bannières, vendues mortes) ne s'introduisirent qu'à la longue; plus souvent on gardait le droit de réemption.

Par exemple, le Mandchou vendait à un Chinois et restait le premier maître, réclamant encore chaque année un *k'i-tsou*. Puis les terres augmentant en prix, le Chinois vendait aussi *houo-ti*, restant le second maître, avec droit de reprendre également. Ainsi le dernier acheteur, maître d'une certaine façon, payait toujours le *k'i-tsou* au Mandchou et le *ti-tsou* (fermage du sol) au Chinois. Si on voulait tout de bon transformer ces terres en *seu-ti*, il fallait d'abord consulter le Mandchou qui avait droit de préemption: si ce dernier ne pouvait rendre l'argent pour reprendre sa terre (et c'était le cas le plus fréquent) on pouvait cependant libérer sa terre vis-à-vis de l'ancien maître chinois, qui alors était évincé moyennant une certaine somme: mais on devait continuer à payer le *k'i-tsou*, ordinairement une petite somme.

Mais en ces dernières années le gouvernement a voulu régulariser la situation des derniers acheteurs et vrais détenteurs des champs, en évinçant de force les *k'i-jenn* (les hommes des Bannières). Et voici comment il procédait. Il dit: «Payez encore 3 *k'i-tsou*, c'est-à-dire pour trois années, par exemple 3 *tan* au lieu d'un *tan* que vous devez par an, et vous serez quitte envers les Mandchoux.» Mais ces derniers ne l'entendaient pas ainsi; ils arrivèrent eux-mêmes et réclamèrent le double, soit 6 termes. C'était encore une escroquerie, et beaucoup de Chinois refusèrent, mais c'était engager des procès. D'autres eurent peur et composèrent en payant 4 ou 5 fois le prix d'une année. Ainsi en Chine celui qui se montre *li-hai* (littéralement: terrible) gagne toujours.

Autre exemple où le plus audacieux finira par triompher de la loi: c'est contre le prescription de 30 ans. Si après ce terme un homme influent veut encore user des anciens droits révolus, on lui passera la fantaisie... moyennant finances.

Un autre cas où le gouvernement voulut introduire des réformes, c'était contre les *iu-ti*, les terres accordées en excès, de commun accord, lors de la première vente. Il fut décidé qu'on procéderait à de nouveaux mensurages. En bonne justice cette mesure était très discutable: car c'était avec l'assentiment des autorités d'alors qu'on avait obtenu cet excédent, en compensation des mauvais lots ou comme appât pour la vente. Rien n'y fit; on voulut mesurer pour toutes les terres en excès, selon leur nature. Voici les prix stipulés; ils sont intéressants parce que c'est à peu près la valeur officielle des terres à cette époque: on payera 7 *ts'ien ing-ze* (*ts'ien* de dollars) pour les meilleures terres; 5 *ts'ien* pour les terres moyennes et 3 *ts'ien* pour les mauvaises terres. A noter

que nous parlons des terres de la fertile vallée de Si-wan-ze. Et ici se montre encore l'injuste exigence des mandarins: à Si-wan-ze, et à l'égard de tous ceux qui eurent connaissance du texte de la loi, ils se seraient contentés du paiement en dollars; mais vis-à-vis des petits paysans sans recours, ils exigeaient indûment des taëls.

Mais encore ces nouvelles exigences n'allèrent pas toutes seules. En voici quelques histoires typiques. Le mandarin chargé de faire ces mesurages et de recolter cet argent voulut d'abord essayer à T'ai-p'ing-tch'oang (littéralement: le village de la Paix) grosse bourgade au Nord de Si-wan-ze. Immédiatement les paysans des alentours s'attroupèrent par milliers et chassèrent l'officier qui s'en vint chercher asile dans le village chrétien. On dit qu'il en mourut de dépit (*k'i-sa-la*, mort de colère), parce que lui-même avait acheté cet office, l'entreprise de cette récolte pour toute la vallée, pour 6000 taëls. On fit alors un second essai à Si-wan-ze même, afin d'en recueillir de l'autorité. Les officiers vinrent saluer les missionnaires, sans parler de rien; du reste, ceux-ci auraient exprimé leurs réserves et il en serait résulté des difficultés. Mais en même temps ils s'adressèrent à quelques chrétiens et parvinrent à en convaincre quelques-uns, à commencer par Tchang-lao-wou, un des plus riches. Alors l'affaire se poursuivit, avec des succès et des revers.

Depuis lors des arrangements furent pris et peu à peu les mesurages se firent partout.

Voyons maintenant ce qu'il est dans les plaines plus éloignées, sur le haut-plateau, au Nord du pays alpestre de Si-wan-ze. Nos renseignements parlent de la plaine de Ho-t'ou-wa, en date de septembre 1922. Il s'agit encore de la chrétienté de P'ing-ti-nobo qui fut une de nos résidences antérieures et qui fut longuement étudiée en notre travail précédent.

Là on continuait toujours de vendre de grands lots, surtout au territoire des Mongols du T'ai-bo-seu, autrefois gardiens du haras impérial. Un exemple: au printemps de 1922 Li-kioun achète 160 *ts'ing* environ, près de Malert'ai-soumé, à 1'68 dollars le *mou*. Dans ces steppes du Nord c'est encore la méthode en grand: souvent un richard y achète jusque 500 *ts'ing*, un bloc assez vaguement déterminé, d'une montagne à l'autre, et sert ensuite de *chang-jenn*, d'intermédiaire, pour débiter ce bloc entre plusieurs acquéreurs. Ainsi le Wou-chang-jenn, l'intermédiaire Wou, en acheta 500 à environ 200 *li* au Nord de Ho-t'ou-wa: cela allait devenir le noyau de toute une nouvelle colonie chrétienne, en pleine steppe mongole, au Pei-k'i (Bannière Blanche).

Vint alors le moment où le gouvernement fixa les prix de la façon suivante: il admettait cinq classes différentes, pour le sol des steppes s'entend. Les très bons terrains se payaient 2'50 dollars le *mou*; les bons terrains, 2'— dollars; les terrains ordinaires, assez bons, 1'50 dollars; les terrains mauvais, 1'— dollar; les terrains très mauvais, 0'50 dollar. Ces derniers comprenaient par exemple les sols rocheux, près des montagnes, ou les terrains marécageux. Et on vient de voir qu'il y a encore moyen de conclure des accords globaux, à des prix intermédiaires. Mais plus jamais on n'accorde des *iu-ti*, terres en excès, et ainsi le temps des marchandages est passé, du moins sur papier. Et il s'agit maintenant presque toujours de terres gouvernementales,



d'anciens territoires mongols passés complètement au régime chinois et portant le nom de *ta-leang-ti* (grand blocs imposables). Il n'existe presque plus de terres *tsou-ing-ti*, c'est-à-dire cédées à bail par les Mongols eux-mêmes, sinon aux zones de l'extrême-nord.

Là-bas les Mongols commencent à nouveau à céder encore des portions dans les réserves qui leur furent assignées: ils donnent ordinairement à bail (*ti-tsou*). Mais déjà aussi ils en vendent, au prix de 20 dollars environ par *ts'ing*, avec en plus un certain fermage encore (*tsou-ing*) espèce de contribution d'environ 7 dollars par *ts'ing*. Plus volontiers encore ils cèdent le sol pour plusieurs années, par exemple pour 15 ans, croyant ainsi ne pas se dessaisir complètement; mais l'acheteur stipule qu'il peut alors dénoncer le contrat et le vendeur pas. Alors ordinairement, à la fin de ce terme, le Mongol ne peut pas rembourser le prix d'achat et le Chinois peut garder ses champs à perpétuité, en attendant le moment où le gouvernement central en fera des *leang-ti* (terres à impôts), terres réduites sous le régime chinois. Toujours la même histoire.

Qu'allait faire le gouvernement des anciennes *iu-ti*, excès accordés surtout si généreusement dans l'extrême-nord? Question qui à cette époque faisait le sujet des plus graves appréhensions et discussions. Il paraît, disait notre correspondant, qu'on est décidé à les enregistrer simplement sans faire payer l'achat, mais qu'on devra désormais payer les contributions pour elles comme pour le reste. Et peut-être en d'autres cas et autant que possible aura-t-on exigé encore le prix d'achat?

Les conditions économiques sur le plateau, directement au Nord de Kalgan, nous intéressent surtout parce que c'est là que nous les avons longuement étudiées il y a 20 ans, au village de Cheu-dzou-ze-leang<sup>2</sup>.

Là aussi la plupart des terres sont devenues *leang-ti*, c'est-à-dire que le gouvernement chinois s'en est déclaré le maître, y recueille les impôts (*leang*) et a complètement refoulé les anciens maîtres, du droit du plus fort et d'un simple trait de plume s'est assigné le sol, territoire par territoire; il y a installé ses bureaux pour faire le *jang-ti* (distribution du sol) et encore d'année en année les reporte de plus en plus vers le Nord. Pendant ce temps les terres steppiennes les plus favorables étaient évaluées à un maximum de 70 dollars le *ts'ing*, comme cela arrive aux endroits de l'Ouest situés près du chemin de fer ou près d'une ville. Mais il y en avait davantage qui ne coûtaient que 30 dollars et même moins encore. Enfin maintenant qu'on commençait à déterminer plus exactement la valeur, au pays de Cheu-dzou-ze-leang on distinguait, selon les qualités des terres, les trois classes suivantes (1927): les *chang-ti* (les meilleures terres) cédées à 1'20 dollars le grand *mou*; les *tchoung-ti* (terres moyennes) à 0'70 dollars le même *mou*; les *hia-ti* (les moins bonnes) à 0'30 dollars. Ce sont ordinairement de riches fermiers venus des régions plus anciennes qui achètent le sol par gros lots et le donnent à ouvrir et à cultiver à d'autres immigrants. Et ainsi peu à peu les transferts s'opèrent entre particuliers, comme nous le verrons.

<sup>2</sup> Nous avons aussi publié une description spéciale, historique et géographique, de cette chrétienté, sous le titre de «Cheu-dzou-ze-leang à ses débuts» dans Bull. Soc. des Etudes coloniales (1923).

Pour le pays encore plus à l'Ouest nous étudierons plus loin le régime agraire autour de Koei-hoa-tch'eng et les prix des terres acquises du gouvernement ou des particuliers. Ajoutons encore, d'une manière générale et en ce qui concerne les terres des hauts plateaux, qu'avec 300 dollars on peut toujours acheter assez de terres pour entretenir et occuper une famille de 6 à 8 personnes qui pourraient y vivre dans l'aisance; mais avec tous les ennuis qu'ont souvent à supporter les grands fermiers propriétaires il y en a plus d'un qui préfère continuer à semer les terres d'autrui et mettre son argent en d'autres entreprises. Les missionnaires tâchent d'aider leurs chrétiens à devenir petits propriétaires et établissent ainsi de nouveaux villages sur une base solide et au voisinage de l'église, où les vexations et l'inconduite sont bien moins à craindre.

Dans cette étude de la propriété il ne suffit pas d'exposer la manière d'acquérir les sols vierges, tels que les vendent le gouvernement chinois ou les Mongols, il faut encore porter notre enquête sur le prix des terres déjà défrichées, telles qu'elles se transmettent entre particuliers. Dans les régions de la Mongolie du Sud, surtout près de la Grande Muraille, et partout où la colonisation est déjà très avancée, le prix du sol n'a pas cessé d'augmenter dans les années calmes et prospères qui précédèrent les derniers troubles. Mais il restait très variable d'une contrée à l'autre et selon la qualité du terrain.

Ainsi dans la vallée de Si-wan-ze (1918-1922) et à toutes les vallées voisines, dans ce pays alpestre, la vie est tout à fait chinoise et ces vieux champs sont très recherchés; il faut dire aussi que très souvent ce sont des terres faciles à irriguer, des *soei-ti* (terres à eau) et alors les prix des meilleurs sols vont jusqu'à 60 dollars le *mou*, et encore il s'agit toujours du «petit *mou*», comme dans la vieille Chine, et même avec certaines diminutions conventionnelles de ce même *mou*, car on fait payer comme étant 1'20 chaque *mou* qu'on vend. Dans un autre contrat on payait 115 ligatures par *mou*. Tout cela c'est bien 10 fois le prix des terres du *ts'ao-ti* (terre des herbes) du haut plateau. Et les terres sèches (*han-ti*), non irrigables, vont également jusqu'à 20 ou 30 dollars par *mou*. Quant aux terres des versants (*p'ouo-ti*), qui sont parmi les plus défavorables, il y en a de 5 à 10 dollars et même elles peuvent descendre jusqu'à une ligature par *mou*, mais alors elles ne servent plus à la culture. Et finalement il y en a dont on ne veut plus et qu'on serait content de vendre pour quelques sapèques.

Ces prix, dans les vallées de Mongolie près de la Muraille, se rapprochent donc fort de ceux qu'on paie autour de la ville de Siuan-hoa-fou, c'est-à-dire au Siao-k'eu-wei (la Petite Mongolie), immédiatement au Sud de la même Muraille. D'après l'*Echo de Chine* (2 décembre 1924) on y distingue 4 sortes de terres arables: les meilleures, celles où l'on peut cultiver le riz, terres irriguables, sont à 70 dollars le *mou*; puis il y a des prix de 40 dollars, pour des terres encore bonnes; les *han-ti* sont à 15 dollars et servent au sorgho, millet, etc. mais dépendant de la pluie; enfin pour 10 dollars on achète le sol où il y a danger d'inondation.

Mais nous repassons dans la Mongolie proprement-dite. Là-bas, sur le haut plateau également, les terres sont fort recherchées et augmentent toujours.

en prix; les chrétiens sont surtout heureux lorsqu'ils peuvent acheter des champs autour des églises. Ainsi à Cheu-dzou-ze-leang, par suite du développement de la population la mission vendait bientôt des terres au Sud-Est du village et notamment autour du nouveau centre de Eul-ts'ien-ze-keou, à raison de 3'50 ou 4 ou 4'50 dollars le grand *mou*. Et en 1927 on allait déjà à 5 ou 6 dollars, pendant que certains payens en auraient pris volontiers à 8 dollars. De leur côté les chrétiens eux-mêmes avaient déjà pu acheter d'autres terres, directement au Nord du village, à l'Ouest de Eul-ts'iu-an-ze-wan, au moins 40 à 50 *ts'ing*. Par là, plus près de l'église et notamment au Sud de la boucle du ruisseau, l'église a dû se réserver une bande de prairies, qu'on appelle le *ts'ao-t'an*, la Plaine des Herbes, d'une *li* de largeur: sinon on n'aurait plus su où couper du foin, car on prévoit la disparition prochaine de toutes les steppes; déjà on n'y pouvait plus laisser vaguer librement les troupeaux. Au Sud du village encore, près du hameau de Nan-fang-ze, les chrétiens venaient d'obtenir l'achat de quelques *ts'ing* des payens, en même temps que l'église y vendait aussi quelques lots. Mais là aussi une bande de prairies est conservée, depuis le lac jusqu'à la limite d'Ouest: c'est le *nan-t'an*, la Plaine du Sud, qui est plutôt un pacage banal. Par là aussi, en 1927, les bons terrains se payaient 5 à 6 dollars le *mou*. Enfin autour du clocher même restent les terres cultivées de la mission, soit environ 100 *ts'ing*, et plus aucun coin de prairie.

Que si nous poursuivons notre enquête plus à l'Ouest, nous n'avons plus que de rares renseignements personnels à consigner, mais tous concordent à nous indiquer des prix très élevés: c'est que par là on s'approche du chemin de fer qui pénètre en Mongolie. Ainsi à Hala-keou, dans la plaine de Ts'i-sou-mou, on paie 6 à 8 et jusqu'à 10 dollars par *mou*, pour les terres ouvertes. Et pour les terres steppiennes, nous avons l'exemple suivant, pris au Heou-ba, steppes au Nord des montagnes de Koei-hoa-tch'eng: là-bas, tout au Nord des zones cultivées, par delà le nouveau village de San-i-tsieul, la mission demandait en 1926 une somme de 45 dollars par *ts'ing*, payable en trois ans, mais on devait 4 dollars de *ting-ts'ien* (en arrhes). Tout le monde s'accordait à trouver le prix extrêmement modique; mais il faut bien aider les nouveaux colons. D'autres demandaient déjà un dollar par *mou* et pour des terres récemment ouvertes on allait déjà de 2'50 à 4 dollars par *mou*. Enfin un peu plus au Nord encore le roi mongol Seu-tzeu-wang, que le gouvernement chinois voudrait évincer aussi, unit sa cause à celle chrétiens en vendant ses terres aux mêmes prix.

Mais le plus haut prix, à notre connaissance, est bien le suivant: 18 *mou* de terrain cultivé, tout près des faubourgs de Koei-hoa-tch'eng, furent vendus 4000 dollars.

Et nous sommes ainsi arrivés aux pays qui entourent la ville de Koei-hoa-tch'eng, au T'oumed, et pour lesquels nous pouvons encore livrer un certain nombre de renseignements rencontrés dans un article de l'*Echo de Chine* (hebdomadaire du 3 octobre 1925) sous le titre de «Défrichements des terrains à Tchakkar et Soei-yuan». On y trouve divers détails, tous un peu entremêlés et se rapportant à différentes parties des pays que nous avons à étudier; nous



parcourons et résumons l'article dans son ensemble, n'y retenant que quelques notions utiles à savoir.

Il commence par dire qu'il existe encore suffisamment du terrain au Tchakkar, à 500 *li* de Kalgan et au Nord de K'ang-peul (ceci demande une petite restriction: on y arrive aux réserves mongoles!). On peut y distinguer trois espèces de terres: première classe dont les lots sont cédés à 0'30 taëls par *mou*; deuxième classe, à 0'50 taëls par *mou*; troisième classe, à 0'70 taëls. On défriche le mieux au printemps, par deux labours, et un homme avec son mulet (?) peut défricher deux *mou* par jour. On n'a qu'une récolte par an. Les gelées existent d'octobre (disons d'août-septembre) à avril; souvent les pluies manquent. Les principales cultures sont: froment, seigle (?), haricots, soya (?), colza, pommes de terre. Les méthodes de culture sont des plus primitives. Le prix de défrichement, en première année, est d'environ 20 dollars par 100 *mou* en frais d'instruments, 15 dollars pour la hutte des 2—3 fermiers, 30 dollars pour semences, de colza par exemple, et 80 dollars en salaires. Récolte par 100 *mou*: environ 350 dollars par an, si on a récolté 5 *teou* par *mou*.

Et il continue: Au Soei-yuan on compte actuellement neuf districts: Kwei-sui, Salachi, Wu-chwan, Wu-yan, Holinkor, Tokote, Ching-shui-ho, Tuncheng et Kui-yang (nous avons ici gardé son orthographe, très approximative). Il ne reste des terres à obtenir qu'à l'Ouest (Wu-chwan, Wu-yan, Kwi-yang). Et il passe en revue ces trois districts (une revue qui appellerait beaucoup de réserves). 1<sup>o</sup> Le Wou-yuan, comme nous l'écrivons, à 442 *li* de Pao-to (sic), présente de bonnes terres d'alluvion, qui rapportent en moyenne un *picul* par *mou*. Il y a là le pays situé entre l'ancien et l'actuel Fleuve Jaune, avec 150,000.000 *mou*, coupés par huit marais et un réseau de petits canaux (il veut dire probablement le Pays de San-tao-ho, que nous avons décrit ailleurs <sup>3</sup> et qui est le plus occidental). L'hiver y est assez doux, permettant la culture du seigle, froment, avoine, haricots, pois, sorgho, légumes et melons <sup>4</sup>. Les terrains y sont à 1 dollar à 0'60 et à 0'40 de dollar par *mou*. 2<sup>o</sup> Le Koei-yang, terrains pour les  $\frac{2}{3}$  au gouvernement chinois et pour  $\frac{1}{3}$  aux Mongols. Le sol y est plus sablonneux. On y projette une route pour automobiles, partant de Pao-t'ou vers le Nord (?). 3<sup>o</sup> Le Wou-tch'oan est le pays au Nord du Ing-chan (est donc le Heou-ba et le Heou-san). Le climat y est froid; on y cultive: haricots, millet, froment, et quelques autres céréales, dit-il. Le gouvernement y a 150.000 *mou*, dit Terrain de bétail, qu'il offre à 30 dollars les 100 *mou*. Puis à Wu-ku-koktu 40.000 *mou*, au même prix; et à Tukemy 10.000 *mou* au même prix. Puis 82.000 *mou* «qu'on a racheté des missionnaires» (?); et à Shalamu lingtai 50.000 *mou*. D'autres terrains sont aux Mongols.

Jusqu'ici, on voit que le résumé de l'Echo de Chine présente peu de renseignements bien clairs.

Il reste, bien entendu, que tout ce qui précède expose la situation au bon temps normal qui prit fin avec les dernières années si troublées, de

<sup>3</sup> «Un Pays où les Rivières coulent à rebours» déjà cité.

<sup>4</sup> Nous avons étudié toutes ces conditions économiques dans l'article déjà cité: «La Vie économique au Pays de Sant-tao-ho.»

guerres, famines et brigandages, lorsque les terres et le pays tout entier se virent peu à peu privés de la population calme et laborieuse et que toutes ces circonstances rendaient presque impossible tout travail régulier et toute vie normale.

Maintenant que va-t-il arriver durant ces temps difficiles et dans la suite? Et quelles seront les valeurs du sol dans les temps où la vie pourra reprendre avec un peu de calme, avec une certaine régularité? Ce seront là des études pour l'avenir.

Qu'on se rappelle comment, en Europe, après une période tout aussi troublée, à la guerre de Cent Ans (XV siècle), les terres baissaient en prix jusqu'à ne plus valoir que le cinquième des prix antérieurs. Tout le monde pouvait alors s'improviser cultivateur pour rien; mais aussi, par conséquence naturelle, les salaires des ouvriers augmentaient fortement: plus personne ne voulait servir. En serait-il de même en Chine? On ne peut pas oublier que la comparaison est difficile à faire: en Chine il n'y aura pas le manque d'hommes qui se constatait alors en Europe; les terres seront toujours recherchées, jamais laissées à l'abandon. Mais un autre facteur pourrait gêner l'exploitation: le manque de ressources, de capitaux. Tout les Chinois de ces pays de misère seront tellement appauvris qu'ils manqueront de semences, de bestiaux, d'ustensiles pour s'ériger en petits fermiers ou reprendre leur petit champ: cela pourrait faire diminuer la culture et baisser le prix des terres. Mais là encore, il ne faut pas oublier l'inépuisable patience des plus pauvres colons, et comment avec un rien, à force d'emprunts et de dettes, ils en arrivent encore à s'installer et à recommencer leur petite exploitation.

Ce sera là une étude très instructive, très passionnante, très sympathique même. Le génie agricole est dans le sang du Chinois: il est travailleur, colonisateur, agriculteur, à tout prix, et s'il préfère semer dans la misère plutôt que de servir les autres, alors les salaires seront si élevés qu'on constatera ce fait singulier qu'un journalier bien payé sera aussi riche qu'un propriétaire sans ouvriers, et que cependant le petit paysan aimera mieux son petit lopin de terre, que de nouveau il transformera les conditions sociales et finira par refaire le monde chinois.

En Europe, au commencement de ce siècle, les champs rapportaient également moins que le travail manuel: on comptait qu'un hectare rapportait alors 50 francs et qu'un journalier, avec ses 750 francs et plus, par an, gagnait le prix de 15 hectares. C'était le moment de l'exode vers la ville, le travail plus apprécié que la terre. Jamais le Chinois ne voudra se mettre dans les mêmes conditions. C'est à l'honneur de sa race. Donc la situation restera à étudier.

Nous pouvons encore citer ici un exemple des causes accessoires qui peuvent effrayer du travail des champs et déprécier la valeur des terres. Ainsi à la fin de 1924, année de misère et d'exactions, où il n'y avait plus d'argent nulle part, ni de vivres, ni de semences, le sol était devenu de nulle valeur (écrivait-on de Ta-ke-ta, vallée au Nord-Ouest de Kalgan). Qui voudrait commencer une exploitation? Les impôts coûteraient plus que les produits; les brigands prendraient le reste; la nuit il faut surveiller ses moissons et le

jour il faut défendre son village. A Ta-ke-ta, pendant un mois, chaque nuit il y eut une garde de huit hommes, armés de fusils. Dans la même vallée encore, en 1927, les chrétiens durent payer 1000 dollars pour l'opium qu'ils ne cultivaient pas: c'était tout le revenu d'une année qui y passait. C'était à dégoûter du métier.

Pour terminer la question du prix des achats de terres, nous pouvons ajouter encore quelques détails empruntés à l'Enquête Jamieson (1888) et concernant quelques autres régions de la Chine. Malgré le temps écoulé, la comparaison restera instructive.

Au Kan-sou (environs de Sin-tch'eng) la mesure de terrain est le *chang* (2 *mou*  $\frac{1}{2}$ ), plus en usage que la mesure officielle et habituelle ailleurs. (le *mou*): Pour les *soei-ti* (terres irrigables) on les paie en moyenne 80 taëls et quelques fois le prix va jusqu'à 100 taëls (proximité de la noria, abondance de l'eau), tandis que pour 50 taëls ou moins encore on peut trouver des terres moins bien situées. Pour rendre labourable une *sa-ti* (terre sablonneuse) il faut dépenser environ 18 taëls par *chang*, à la couvrir de loess: mais alors ce sol se vend jusque 25 taëls; mais avec le temps il perd de sa valeur, il «vieillit» comme disent les Chinois, parce que la couche utile (le *mulch*) passe dans le sol et après 20 ans il a déjà perdu les  $\frac{2}{3}$  de sa force; ces terres ne donnent qu'une moisson par an. Enfin dans les *han-ti* (terres sèches) si l'on n'a pas d'engais, il faut alterner les cultures avec une année de friche: ces sols ne coûtent ordinairement que 2 taëls et moins encore, s'ils sont situés sur les versants des montagnes.

Passons maintenant aux provinces côtières, allant du Nord au Sud.

En Mandchourie on paie environ 150 dollars (ou ligatures) par *tien* (qui équivaut à 6 *mou*). Le transfert des terres est libre, moyennant un pourcentage au gouvernement, si on le fait enregistrer. Mais les terres des Mandchoux sont inaliénables: c'est souvent un inconvénient; si le maître ne sait pas les cultiver il doit payer quand-même les impôts ou sous-louer.

Au Chantoung: à Lai-tcheou on paie 150 taëls par *mou* pour sols excellents; 40 pour sols moyens, et 10 pour sols pauvres. — A Wou-tch'eng le prix est bien moindre: 10 taëls pour sols excellents, 5 pour sols moyens, 3 pour sols pauvres.

Enfin, tout au Sud, province du Koang-toung (environs de Swatow), le prix des meilleurs champs de riz est de 100 dollars par *mou*.

#### B. Endroits où l'on trouve encore à acheter.

C'est ici la question si intéressante de l'extension des cultures en Mongolie et comment elles se propagent vers le Nord, tantôt de proche en proche, tantôt par sauts, par gros lots que le gouvernement soumet brusquement à la vente. Cette avance continuelle, cette occupation sournoise, presque inconnue du monde extérieur, est en réalité le fait le plus marquant de ces temps et de ces pays.

Pour bien montrer comment cette occupation de la Mongolie s'est surtout exercée depuis un demi-siècle donnons ici un exemple des larges zones qui existaient à l'Ouest, assez près de la Grande Muraille, vers la fin du siècle.



dernier. W. W. ROCKHILL, dans son livre „Through Mongolia“ ne signale sur sa route de Tchang-keul (au Sud de Nan-hao-ts'ien) à Koei-hoa-tch'eng que deux ou trois petits village: Tsahan-t'ologai (à l'est de Loung-chenn-tch'oang) et Eul-ta-jenn-ing-ze; puis deux auberges, à Hou-liou-sou-t'ai et 4 ou 5 autres à Chabort'ai; puis une vallée occupée par les Chinois, avant d'arriver à Wou-li-pa; une grosse bourgade à Tsahan-bolan, où l'on prédisait que toute la terre allait être bientôt prise par les Chinois. Puis il déboucha dans la plaine du T'oumed (1891).

Maintenant on peut dire que près de la Grande Muraille tout le terrain est déjà occupé, cultivé, chinoisé, et c'est à peine si on y rencontre encore quelques petites zones de pâture, sur les versants des montagnes ou dans les endroits les plus défavorables, sur un sol marécageux, pierreux ou sablonneux. Le problème de l'entretien des animaux y devient vraiment difficile; le foin y est de plus en plus coûteux et on doit le faire venir de loin, du Nord. Ce sera un des problèmes à étudier pour l'avenir, que l'introduction des cultures fourragères.

Au point de vue politique, disons encore qu'au commencement de l'année 1914 on ouvrit au commerce étranger les villes de Kalgan, Koei-hoa-tch'eng et Lamamiao. Et en 1925 Kalgan, qui est à proprement parler sur la frontière mongole, cessa même d'être utilisée comme capitale des régions voisines et le tou-t'oung alla fixer sa résidence officielle à Tchang-peï-hsien (littéralement: le hsien qui est au Nord de Tchang-kia-k'eu, nom chinois de Kalgan). La nouvelle capitale serait une résurrection de l'ancienne ville de Hing-hoa-tch'eng, qui à cet effet fut un peu restaurée: nouveau yamenn, casernes, prison, boutiques et auberges doivent y ramener la vie. Ce fut surtout Feng-iu-hiang qui travailla à ce relèvement; il y employa ses soldats, chacun selon son métier; mais ce fut aussi l'occasion d'extorquer de l'argent aux habitants de tous les environs <sup>5</sup>.

Et à mesure qu'on avance vers le Nord on peut suivre la même pénétration et la densité de la population toujours en voie d'augmentation. Les pâturages qu'on y rencontrait encore, il y a une dizaine d'années, entre chaque village et souvent en zones de plusieurs kilomètres, commencent également à être accaparés par de nouvelles cultures. Le gouvernement y vend les dernières steppes où s'attardaient quelques familles mongoles et les grands propriétaires terriens y arrivent à livrer à l'exploitation toutes leurs terres où jusqu'ici ils faisaient encore de l'élevage et admettaient les troupeaux des villages voisins. Nous avons décrit autrefois ces manières d'utiliser les steppes et de leur faire rapporter le plus possible. Maintenant les temps des grandes fénaisons et des pacages communs sont révolus: avec les années de nouvelles familles arrivent de Chine et d'autres y créent des fermes pour leurs enfants et toutes les steppes entre les villages voisins disparaissent peu à peu; les villages, les hameaux et les fermes se multiplient, se rapprochent, et les conditions de la vie y ressemblent de plus en plus à ce qu'on voit au Sud.

<sup>5</sup> Quand nous vîmes autrefois cet endroit il n'avait que 200 hab. (en 1908).

Citons quelques exemples pour les lieux que nous avons étudié spécialement dans nos travaux antérieurs.

C'est autour de la plaine de Ho-t'ou-wa que la culture s'est le plus intensifiée, depuis que les Mongols du T'ai-bo-seu ont dû quitter leur territoire, émigrant en bloc vers l'Est, et que le gouvernement chinois a pris possession du terrain <sup>6</sup>. La chrétienne de P'ing-ti-nobo y reste le centre le plus florissant <sup>7</sup>. En 1923 les missionnaires y bâtissent une nouvelle résidence, agrandissent les dépendances de l'exploitation et dans le village on a commencé un *hiao-t'ang*, une école moderne, déjà réputée dans les environs. Aux années suivantes, sous la menace des troupes débandées qui infestent le pays, le village est entouré de remparts fort bien faits et en prend encore plus d'importance. Dans tous les environs les dernières steppes sont prises par l'agriculture. Jusque-là il y avait à l'Est un fort ancien aoul mongol, du nom de Wou-cheu-kia-ze, autrefois un poste de relai, et toujours encore conservé comme dernier vestige du passé; dans sa lamaserie résidait un *houbilgan*, haut dignitaire lamaïque, que je comptais autrefois parmi mes relations personnelles. A l'automne de 1923 on m'écrivait: Wou-cheu-kia-ze n'existe plus comme cantonnement mongol, mais disparaît au milieu des cultures et des habitations chinoises.

Plus au Nord nous avons notre premier établissement dans la vallée du Si-ta-san, décrit dans notre précédente étude économique: c'étaient deux rudiments de villages, deux ou trois *hao* (lots) à peine cultivés. Depuis lors toute la vallée est cultivée, jusque loin dans sa profondeur. Et une autre vallée dans la même chaîne montagneuse n'avait dans notre temps que deux fermes: c'était celle de Hou-li-yu. Depuis lors il s'y élève une chrétienté florissante, qui en 1922 avait déjà un prêtre à demeure. Et nous avons déjà raconté plus haut comment plus à l'Est, près de Malert'ai-soumé, un grand fermier chrétien achetait 160 *ts'ing*. Et les Mongols eux-mêmes commencent à y vendre des portions de leur territoire (1922). Dans l'autre direction, à l'Ouest, nous avons autrefois la chrétienté de Kao-ki-keul-san qui servait de poste le plus avancé dans la steppe. Dès 1922 tous les environs sont défrichés et dans la direction du Nord les cultures se poursuivent jusqu'à 80 *li* plus loin. Nous verrons tantôt que les îlots épars remontent plus loin encore, au Pei-k'i.

Poursuivons d'abord notre examen des zones chinoisées dans la direction de l'Ouest. Par là nous décrivions autrefois notre voyage de Ho-t'ou-wa vers K'e-ta-sou, à travers un pays presque entièrement steppien. C'est maintenant un pays entièrement chinois. A K'e-ta-sou il y a plus de 1000 chrétiens en 1923 et ils sont occupés à s'étendre dans toutes les directions. Et nous arrivons ainsi encore une fois à Cheu-dzou-ze-leang pour y constater l'extension des cultures. En 1922 c'est déjà un beau village de 400 habitants et qui fait bonne impression par ses bâtisses soignées: église, écoles, fermes. Et d'année en année sa population s'accroît, pendant qu'à l'entour ses cultures s'étendent.

<sup>6</sup> Cet événement a été raconté en notre article: «Ho-t'ou-wa, un coin du Plateau Mongol», in: Bull. Soc. royale Belge de Géographie, no. 3, 1921.

<sup>7</sup> Voir sa description dans le même article.

Au Nord, à l'endroit où se trouvait autrefois la petite cabane de Pei-fang-ze, un nouveau village s'est élevé, comme nous l'avions déjà prévu alors.

A une ou deux journées de cheval plus à l'Ouest nous arrivons au district de Nan-hao-ts'ien. Nous avons autrefois voyagé dans les steppes qui s'étendent au Nord de ses terres<sup>8</sup>, et par là une chrétienté du nom de Sa-ts'ai commençait à peine à se dessiner; en 1923 elle comptait déjà plus de 1000 habitants et beaucoup de chrétiens sont dispersés parmi les zones ouvertes un peu partout. Les postes de relai, Wou-t'ai et Liou-t'ai sont un peu plus au Nord et déjà partout on trouve des cultures dans leurs environs. Mais nous reviendrons sur l'examen de la Route Postale.

Plus Ouest encore, c'est partout le même peuplement progressif vers le Nord. Mais c'est surtout au Nord de Koei-hoa-tch'eng que la poussée est la plus avancée et cela parce que la large chaîne de montagnes obligeait depuis longtemps à progresser plus loin pour retrouver les steppes du plateau. Nous décrivions autrefois le premier et le plus extrême établissement chrétien, sous le nom de San-i-ts'uan. En 1922 on nous raconte qu'il y avait là déjà près de 2000 chrétiens, tout un village, avec église et nombreuses terres cultivées. Et déjà on était allé plus loin encore; dès 1918 on avait commencé un nouveau village à 20 *li* plus au Nord, sur un bloc de terres allant d'une montagne à une autre. Et plus loin encore le gouvernement accorde maintenant encore des terres, jusqu'à la Route Postale.

Tous ces détails circonstanciés peuvent paraître fastidieux, mais ils garderont leur valeur comme dates de la prise de possession, comme faits du développement économique. D'une façon générale on peut dire que depuis 1910 la zone bien chinoisée, telle que nous la décrivions pour cette époque<sup>9</sup>, s'est partout reportée à plus de 100 *li* au Nord, occupant les terres où autrefois les Chinois n'avaient que des établissements épars.

Nous devons maintenant ajouter que le gouvernement chinois s'apprête à imprimer une nouvelle impulsion à la marche en avant, à la conquête des steppes mongoles. Quelques indications suffiront ici pour faire pressentir ce travail: elles consistent à rechercher les endroits où pour le moment se retrouvent les établissements d'avant-garde et où se vendront encore les terres.

Au Nord de Ho-t'ou-wa les Chinois ont déjà obtenu des concessions de terrain bien au delà de la grande chaîne du Si-ta-san et les fermes deviennent déjà nombreuses jusque dans le pays du Pei-k'i (Bannière Blanche) à 100 et 150 *li* plus loin. Et si on part de Kao-ki-keul-san, dans la direction du Nord-Ouest, on suit d'abord une traînée de près de 80 *li* où les terres sont déjà en grande partie cultivées; puis on rencontre quelques *li* de terres steppiennes; mais à 120 *li* on arrive au pays de Ming-ngan, également dans le Pei-k'i et là de nouveau les terres s'ouvrent partout. On me citait (1922) le cas d'un riche chrétien, fils du célèbre pionnier dépeint autrefois sous le nom de

<sup>8</sup> Voir «Dans les grandes plaines mongoles», in: Bull. Soc. belge d'Et. Coloniales, no. 11—12, 1923.

<sup>9</sup> Voir «Les Confins sino-mongols», in: Bull. Soc. belge d'Et. Colon. no. 1—3 (janvier-mars), 1913.



Wou-k'oai-ze, Wou-le-Boîteux<sup>10</sup>. Il y acheta un immense bloc, d'environ 500 petits *ts'ing* et tout de suite y établissait une centaine de chrétiens. Ainsi la foi chrétienne progresse partout avec la vitalité chinoise. Ajoutons encore que le gouvernement règle beaucoup plus strictement la manière du *jang-ti* (vente des terres): il n'y a plus ni *iu-ti* (accrues de faveur), ni grands *ts'ing*, mais une cadastration bien plus exacte. — Toute cette nouvelle et importante emprise chinoise méritera un jour une description plus circonstanciée.

Au Nord de K'e-ta-sou on pousse également très loin, jusque dans le Ma-k'iun, pâturages des chevaux, autre zone laissée jusqu'ici aux Mongols. En 1924 il y avait là déjà 4000 chrétiens, dispersés en divers lieux.

Et de même au Nord de Cheu-dzou-ze-leang: avec la progression des chrétiens et la poussée des fermes vers le Nord, des 1922 on songeait également à organiser une nouvelle chrétienté à 100 *li* plus loin. Malheureusement le fléau de la soldatesque commençait déjà à suivre jusque-là les paisibles laboureurs, partout où ils allaient réussir. On signalait qu'à 50 *li* au Nord de Cheu-dzou-ze, à un endroit appelé Heou-ts'ai ou T'ou-le-ka-nobo (de son ancien nom mongol), venait déjà de s'ériger une caserne de 50 fantassins se faisant nourrir par les habitants et qui à force d'exiger des chevaux dans toutes les fermes, se transforment rapidement en cavaliers. Et on ajouta: qui sait si après la moisson, au moment opportun, ils ne deviendront pas tous brigands... Singulier indice des temps.

Maintenant plus à l'Ouest nous avons une ligne de repère très remarquable et très connue, pour suivre les progrès de la colonisation chinoise: c'est l'ancienne *t'ai-lou*, voie postale (littéralement: chemin des relais). Elle commence à Kalgan, remonte le plateau (à T'eou-t'ai, ou Premier Relai) et autrefois s'y poursuivait en direction Nord-Ouest, en pleine steppe. Mais il y a longtemps que le premier relai est en plein pays chinois et le second (Eul-t'ai), au Sud de Hing-hoa-tch'eng, est aussi entouré de cultures depuis plus de 30 ans. Le troisième relai (San-t'ai) se trouvait jusqu'ici en une zone un peu plus intacte, près du lac Angouli-nor; de même le suivant (Seu-t'ai), situé dans les montagnes plus à l'Ouest: mais depuis 10 à 20 ans les steppes y sont en voie de disparition. Le quatrième (Wou-t'ai) et sixième (Liou-t'ai) se trouvent au Nord de Nan-hao-ts'ien et de Ts'i-sou-mou, et là c'est seulement en ces dernières années que les terres ont été accordées: nous y avons parcouru autrefois les steppes entièrement intactes<sup>11</sup> et on ne faisait que parler de la possibilité d'obtenir bientôt ces terres tant convoitées. Quant aux relais ultérieurs on soupçonnait à peine leur existence.

Maintenant, depuis 1921, les Chinois y sont partout, jusque près du Désert du Gobi. Déjà le septième relai (Ts'i-t'ai) leur est vendu complètement. Au huitième (Pa-t'ai) on est occupé au partage et surtout les chrétiens y ont acquis de grands lots, dont ils ont cédé une partie à leur église pour y bâtir la première chrétienté. Et on parle encore des étapes suivantes, jusqu'à la onzième et douzième, qui se trouvent déjà bien loin au Nord du Heou-ba.

<sup>10</sup> Voir «Excursion en Mongolie», in: Bull. Soc. royale belge de Géogr., 1913.

<sup>11</sup> Voir «Dans les grandes plaines mongoles», loc. cit.

Les cartes de ces pays sont tout à refaire; et dans l'ensemble c'est bien encore une nouvelle zone qui partout fera avancer l'occupation chinoise, d'une centaine de kilomètres au moins.

Cette extension progressive, régulière, rapide, sur les Terres des Herbes où régnaient autrefois les Mongols, où vaguaient leurs troupeaux assez clair-semés et où se dispersaient leurs tentes, mériterait toute une étude géographique et nous révélerait chaque année de nouveaux aspects dans l'Asie Centrale: ce qui est aujourd'hui territoire mongol deviendra demain terre chinoise et partie intégrante de la grande république; là où jusqu'ici ne s'étendait qu'une prairie illimitée et nue on voit en quelques années surgir des villages, des fermes, des cultures, des routes, des casernes: tout un nouveau pays. Il est même presque impossible de suivre pas à pas cette coulée rapide. Nous n'avons pu qu'en indiquer quelques jalonnements: il faudrait toujours être à l'affût de ces nouvelles occupations.

Ce sont généralement les plus riches et les plus entreprenants des fermiers qui poussent ainsi vers le Nord. Ils profitent de cette «faim de terres», de ce besoin d'expansion toujours plus impérieux, toujours alimenté par l'arrivée de nouveaux colons. Eux seuls sont capables de traiter avec les autorités pour l'acquisition de nouveaux blocs à défricher et ils y font une fructueuse spéculation en même temps qu'ils permettent l'installation de nouveaux fermiers et qu'ils taillent ainsi à la Chine de nouvelles provinces sur les anciennes possessions mongoles.

Voyons maintenant comment ils mettent ces terres à la disposition de leurs compatriotes plus pauvres: c'est la manière de faire fructifier les terres.

### C. Manière de céder à l'Exploitation.

Ceci nous exposera en même temps une dernière manière d'obtenir des terres à cultiver: c'est-à-dire de les louer, de les prendre en bail, généralement contre une redevance en nature (*fenn-chou*). Ce procédé si spécial est répandu à travers toute la Chine.

A ce propos nous pouvons consigner ici un examen, étendu à tout l'Empire d'autrefois, sur les anciennes coutumes de fermage. Il est emprunté encore à l'Enquête Jamieson de 1888 et reste toujours une excellente prise de date pour servir de comparaison à tous les changements qu'apportent les temps modernes et que nous étudierons ensuite pour la Mongolie.

1<sup>o</sup> En Mandchourie on donne rarement en fermage; chacun cultive son lot (c'est une conséquence de la loi qui régissait les propriétés des Mandchoux). Mais il arrive qu'on hypothèque une partie de ses terres et alors on permet de cultiver cette portion, au lieu de donner de l'intérêt. Si on loue par année, des deux côtés on peut renoncer à chaque année. On paie un fermage d'environ 750 dollars par *tien*: cela rapporte environ 5% du capital d'achat. Mais plus souvent on paie en nature, soit  $\frac{1}{3}$  ou  $\frac{2}{5}$  ou  $\frac{3}{7}$  (à la mode de Mongolie, en *fenn-chou*, delà se dirait 3—7 ou 4—6 et même  $4\frac{1}{2}$  ou *pan-tsoung*, c'est-à-dire la moitié, selon la nature du sol).

2<sup>o</sup> Au Tcheu-li (à Lai-tcheou), il y en a (25%) qui payent en argent et alors c'est aux prix suivants: un sol excellent, 2'66 taëls; un sol moyen,

2<sup>e</sup> — taëls; un sol pauvre, 1'50 taëls. Mais la majorité paie en nature, de la façon suivante: un sol excellent, 50% (c'est-à-dire *pan-tsoung*); un sol moyen 40%; un sol pauvre 30%.

3<sup>e</sup> Au Chan-toung. Parlons d'abord de Wou-tch'eng où 45% des fermiers payent en argent et le prix est bien moindre (terres moins riches): sol excellent, 0'60 taëls; moyen, 0'50 taëls; pauvre 0'30 taëls. Si on paie en nature (55% de cas) les prix (*fenn-chou*) sont comme à Lai-tcheou. — A I-t'eu-hsien environ 10% du sol est donné en bail et on paie en nature: le prix est la moitié de la moisson ou un *tan* par *mou*.

4<sup>e</sup> Au Chan-si on paie le prix du fermage en argent ou en nature. Dans le premier cas c'est au maximum 1000 sapèques le *mou*; dans le second on doit donner 2 à 4 *teou* pour le froment, 3 à 4 *teou* pour d'autres moissons, par *mou*.

5<sup>e</sup> Au Koei-tcheou (à Ho-k'oan) on paie en *fenn-chou*: la moitié de la production; mais c'est le propriétaire qui doit payer l'impôt.

6<sup>e</sup> Au Kan-sou, encore deux endroits. Au district de Ning-hia on paie généralement en monnaie: environ 1.700 sapèques par *mou*; plus rarement on pratique le *pan-tsoung* (moitié de la récolte). — Près de Sin-tch'eng le prix exigé pour les *soei-ti* (irrigables) varie selon le prix du sol et sa fertilité; en moyenne c'est un peu plus d'un taël par *chang*; en outre une somme additionnelle d'un taël et demi frappe les cultures de l'opium. Les autres terres payent 5 à 10 litres de froment par année, selon leur situation et leur rendement.

7<sup>e</sup> Au Kiang-sou parfois, en une mauvaise année, on ne donne rien. Dans les autres années on prend souvent en considération l'état de la récolte. Pour le riz on peut donner 4 *teou* par *picul*; pour le froment, 3 *teou*; pour fèves, pois, arachides etc. aussi 3 *teou* (10 *teou* font 1 *picul* ou *tan*, de 133 livres anglaises). On peut encore remplacer le *fenn-chou* par 1250 sapèques par *picul* de riz non décortiqué, ou 2870 pour le riz décortiqué.

8<sup>e</sup> Au Hou-pei (à K'oang-ts'i-hsien), pour le paddy on paie en nature, environ  $\frac{2}{5}$  de la production annuelle (ce qu'on dit en Mongolie 4—6), mais on a été jusqu'à  $\frac{2}{3}$ . En cas de mauvaise année on diminue et quelques fois on est dispensé de tout *fenn-chou*. Pour les autres moissons on paie en monnaie de la façon suivante: bonnes terres, 1300 à 1400 sapèques le *mou*; moyennes terres 1000 sapèques; terres pauvres 600 à 900 sapèques. (L'enquête omet le 9<sup>e</sup>.)

10<sup>e</sup> Au Tcheu-kiang (environs de Hang-tcheou) on paie en riz, décortiqué ou non, jamais en argent, et la proportion à donner va jusqu'à atteindre la moitié, mais varie selon les accords; les autres cultures (dérobées) ne paient pas. — A Hang-tcheou même, c'est très souvent le tiers de la récolte.

11<sup>e</sup> Au Fou-kien, autour de Fou-tcheou, on paie ordinairement en nature: la moitié de la production; parfois en argent, selon convention, et en estimant la valeur du riz au prix du jour. La profession de laboureur est peu enviable et peu enviée dans cette province.

12<sup>e</sup> Au Koang-toung (environs de Swatow) la redevance est payée en paddy; le montant varie, selon le terrain, de 2 à 6 paniers par *mou* (un «panier» est de 80 catties, le catty y est de 1'5 livre anglaise; les



2 paniers, portés au bout d'une perche, font un tan); en moyenne c'est 4 paniers, ce qui fait à peu près une demi-moisson de riz par an et en une année excellente, seulement un tiers de la moisson. La fumure lui coûte un autre tiers, en sorte qu'il lui revient un tiers de sa moisson comme bénéfice. Beaucoup de terres sont prises en bail inaliénable, cédées par le propriétaire à un chef de clan: on lui paie alors un ou deux paniers par mou. De cette façon un rentier possesseur de 12 *mou* de bonnes terres peut vivre avec sa famille de 5 à 6 personnes, sans travailler: donc avec 20 paniers, soit 10 tan de revenus.

13<sup>o</sup> Au Yun-nan, vallée du T'ai-houo, près de Ta-li-fou: on paie le fermage en nature: 3 *teou* de riz par *mou* de bonne terre, 2 *teou* pour une terre moins fertile.

Mais revenons maintenant à des temps plus récents et à notre propre sujets d'observations. Et alors, en reprenant l'examen des prix du fermage durant les vingt années écoulées depuis nos précédentes consignations, vingt années de notables modifications politiques, nous verrons cependant que les changements économiques ne sont ni profonds, ni très étendus, et surtout que la manière de procéder est restée la même. Cela laisse penser qu'aux autres provinces également les annotations de 1888 gardent encore quelque valeur.

Nous avons longuement étudié le *fenn-chou* en Mongolie, en notre précédente publication: nous y renvoyons comme à un point de départ. Il nous suffira d'annoter maintenant les quelques changements de prix ou de compléter notre étude par quelques nouveaux renseignements recueillis à droite et à gauche.

La principale source de changements réside dans les profondes transformations monétaires et en outre s'y ajoutent d'autres causes, qui affectent plutôt le montant, la quantité du *fenn-chou*, par le renchérissement général de la vie et la rareté croissante des terres.

Il se présente encore toutes les combinaisons chinoises d'affermissage: payer en argent ou en nature, accord en bloc ou selon la production, etc. mais partout c'est la même tendance au relèvement des prix.

Prenons d'abord un exemple dans les vallées près de Kalgan, aux bonnes vieilles terres. Le *fenn-chou* y fut toujours assez peu usité; mais à le percevoir on va jusqu'à demander quatre dixièmes plus souvent que trois, comptées en bottes de moisson, en sacs de pommes de terre, etc. Rappelons qu'on exprime ces parts du propriétaire et du cultivateur par les chiffres juxtaposés: 4—6 ou 3—7; entre les deux rapports cités il y a encore un intermédiaire, qu'on énonce alors *san-ts'i-wou* (littéralement: trois-sept-cinq) et qu'on pourrait traduire 3·5 sur 10. Mais plus souvent on exige ici du *ti-tsou* (redevance pour terre), un prix fixe, appelé aussi *ts'ien-tsou* (redevance en argent): par exemple 3 dollars par *mou*, mais dont parfois on s'acquitte encore en donnant des grains pour pareille valeur. Le procédé du *jeou-i-jeou* (appréciation du rapport, par une inspection rapide, en froissant quelques épis et fixant la dîme en conséquence) est parfois employé, mais reste souvent sujet à contestations. Enfin les grands propriétaires-fermiers laissent souvent semer une partie de leurs terres en *pan-tsoung*, aidant les petits cultivateurs par prêts d'animaux,

de semences etc. et réclamant la moitié des récoltes: ce serait du 5—5. S'ils donnent en outre du fumier ils auront encore la paille pour eux.

Mais à côté de cela mettons encore quelques chiffres concernant les terres plus nouvelles des hauts plateaux. Là, généralement, le *jenn-chou* reste de règle, et très souvent, après quelques années de culture il arrive à 3—7, comme c'était déjà la coutume autrefois. Cependant à Ho-t'ou-wa on a encore souvent du 2—8 et on commençait seulement à augmenter les exigences, jusqu'au 3—7. A Cheu-dzou-ze-leang, où il y avait jusqu'en ces dernières années beaucoup de terres à défricher, on encourageait souvent les arrivants en ne demandant que 1—9 (1 sur 10) pour la première année, puis 2—8 à la seconde, et 3—7 pour les années suivantes. Les terres ouvertes y valent, selon la qualité, de 1'50 à 3 dollars le grand *mou*. Mais en 1922 j'apprends que le fermage des moissons se fixait à 450 sapèques en monnaie, par petit *mou*, pour les menues récoltes, très variées et difficiles à apprécier, comme pommes de terre, fèves, pois et sarrasin. Et ce n'était pas trop, vu les hauts salaires, car ce fermage d'un *mou* peut souvent se gagner par une seule bonne journée de travail d'été, pendant que ce même *mou* rapporte au cultivateur une moisson de 1 à 3 sacs de grains. Enfin ajoutons que là aussi, par suite des multiples contributions locales, beaucoup de propriétaires exigent déjà aussi un fermage de 3'5 ou 4 sur 10.

Et ainsi on peut constater un peu partout les premiers exemples des hauts fermages. Ils tiennent très souvent à une circonstance particulière. A Ts'ing-k'eou-ze, près du lac Tai-hai, la Mission perçoit aussi 4—6 lorsqu'elle doit se charger du transport des récoltes et il y a dans les environs des payens qui exigent 5—5 pour certains champs très demandés, exceptionnellement favorables.

Ces exemples pourront suffire pour caractériser la situation des derniers temps normaux. Car pour ce qui sera aux temps malheureux qui suivront les guerres civiles, on ne pourrait le prévoir. Il faudra beaucoup aider les pauvres cultivateurs, et ceux-ci auront donc de lourdes charges. Ils s'en tirent; mais comment? C'est un problème de l'avenir.

#### D. Manière d'exploiter.

Nous allons encore ici nous en tenir aux temps normaux, des dernières années et même du passé, donc aux conditions qui ont régné jusqu'ici.

Et à ce propos il nous reste une dernière investigation à faire: comment les Chinois lotissent-ils leurs terres, c'est-à-dire de quelle étendue sont communément les fermes? Dans notre précédent travail ce point fut un peu négligé; nous y avons décrit quelques fermes de Missions, et il nous reste maintenant à dire quelques mots des changements survenus.

A Cheu-dzou-ze-leang, où il restait autrefois de vastes étendues steppiennes autour du village, on a cédé depuis lors une partie de ces terres et pour le reste tout est maintenant mis en culture, depuis 1922; il ne reste que quelques lots peu fertiles, réservés aux pâturages. Nous avons déjà dit qu'on a commencé en outre un nouveau village au Nord.

De même beaucoup d'autres exploitations de chrétientés sont devenues très florissantes et il y en a qui rapportent à leurs églises de 1000 à 2000 *tans* de *jenn-chou*. Citons par exemple Ho-t'ou-wa avec 1000 *tan*; Si-ta-san, 2000 *tan*; Ts'i-sou-mou, plus de 2000; Ts'ing-k'eu-ze, 1500. Ce sont là des «années grasses».

Un jour viendra certainement où l'on verra en Mongolie de belles et vastes exploitations, organisées à l'américaine et qui décupleront les richesses et les ressources de ces pays. Nous pensons, en écrivant ces pronostics, à un premier essai, décrit en 1925 par la revue «Chinese Economic Monthly» et rapporté par l'Echo de Chine. C'est le récit d'une grande exploitation entreprise au Nord de K'ang-peul, au pays des Tchakkars. N'oublions pas que tout ceci provient d'une source chinoise, plutôt enthousiaste, et nous ne donnons cette narration qu'à titre de curiosité et... sous toutes réserves.

Une des plus grandes entreprises, y est-il dit, est celle de la «Yungta Reclamation Co.», au Ta-au-pao, près de T'ou-ling-hsien (c'est-à-dire K'ang-peul) organisée par Feng-kwei-wou (du Chan-si), au capital de 10.000 dollars, par actions de 100 dollars. Elle a acquis 24.000 *mou* de terrain, ce qui correspondrait à 36.000 *mou* en Chine. Les premiers travaux d'emblavage furent faits en juillet de cette même année, sur 32.000 *mou*, et les résultats en furent très satisfaisants; le sol est fertile, d'anciens pâturages. La société accuse un rendement de 4 à 5 *teou* par *mou*; les produits se vendent au Chan-si à 1 dollar le *teou*. Quand tout sera exploité on escompte 100.000 dollars par an. — En 1924 on dépensa 8000 dollars, de la façon suivante: 4000 en à-compte pour le terrain, 1700 pour achat de bêtes, 600 en salaires, 250 pour *jang-ze* (habitations), 1200 pour outils, 300 pour semences. — Pour la seconde année, la société prévoyait 11.200 dollars de dépenses, à répartir comme suit: 3500 pour nouveaux défrichements, 2700 pour nouvel à-compte, 2700 pour nouvel achat de terrains, 2000 pour amortissements. — La société vient de porter son capital de 10.000 à 20.000 dollars!

Sic! Que c'est beau... sur papier. En réalité on n'en entendit même plus jamais parler. Mais ce qui reste vrai, c'est qu'on mène fort activement le défrichement, dans tous ces pays du Nord.

Mais il nous a semblé que tout cela ne suffit pas pour donner une idée suffisante des exploitations chinoises. Nous allons donc reprendre l'étude de plus haut et sur une plus vaste échelle, en parlant de l'étendue des fermes à travers la Chine. La question est d'importance partout et la comparaison avec la Mongolie en deviendra plus lumineuse. Dans les pays de frontière les établissements sont bien plus étendus que dans l'ancienne Chine, mais le sol y est moins productif; en Chine il y a des contrées où un *mou* de terre suffit à nourrir une personne. Notons aussi encore quelques variantes dans les mesures agraires: on sait que généralement le *ts'ing* se subdivise en 100 *mou*, le *mou* en 10 *jenn*; mais le *mou* n'est pas toujours le même. On parle parfois aussi d'autres mesures; en Mandchourie l'unité de terrain est le *tien*, d'une étendue variable, ordinairement 6 *mou*, mais parfois jusqu'à dix *mou*, en pays accidenté; pour le reste nous spécifierons encore parfois dans la suite.



1<sup>o</sup> Mandchourie. Une famille ordinaire de 6 à 7 personnes peut vivre avec 3 *tien* de terre, soit une vingtaine de *mou*. Mais au Sud les fermes de 10 à 30 *tien* ne sont pas rares (c'est un *ts'ing* environ) et au Nord elles peuvent atteindre le double, chez les grands propriétaires, gens très aisés. En ces pays comme en Mongolie l'aisance peut encore se gagner facilement parce qu'une famille nombreuse trouve toujours assez de terres à sa disposition. Il y a des propriétaires de 100 *tien* (soit 6 *ts'ing*), et quelques-uns en ont même le double, mais il est très rare de trouver des exploitations de 30 *ts'ing*; c'est qu'alors la famille ne se divise pas et on vit ainsi jusque 100 et 200 personnes dans d'immenses blocs de maisons, avec une seule porte d'entrée, une cuisine, et un régime vraiment patriarcal.

2<sup>o</sup> Tcheu-li. Autour de Lai-tcheou les plus grandes propriétés sont de 100 *ts'ing*; celles de 30 sont une moyenne. Donnons encore le pourcentage suivant: propriétés d'un *ts'ing* 30%; de plus de 10 *ts'ing* 10%; de 100 *ts'ing* 1 à 2%. Il suffit de 5 *mou* pour nourrir un homme.

3<sup>o</sup> Chang-toung. A Wou-tch'eng la moyenne des fermes est de 80 *mou*, le maximum est de 100 *ts'ing*. Le pourcentage peut s'établir comme suit: propriétés d'un *ts'ing* 60%; de plus de 10 *ts'ing* 10%; de 100 *ts'ing* 1 à 2%. Il faut 10 *mou* pour la sustentation d'une personne. — A I-t'ou-hsien le sol est très morcelé; un proverbe dit: «Avec un *tien* on use ses nerfs et ses forces; avec un *mou* on passe l'année à grand'peine.» Seulement huit ou dix fermiers possèdent 500 à 600 *mou*; et peut-être un ou deux en ont 1000. La moyenne est de 10 *mou* environ; pour toute la population la proportion n'est que d'un *mou* par personne. — A Lin-k'iou et Lin-tcheou les propriétés sont en moyenne de 50 à 60 *mou* et le plus grand propriétaire possède 7 *ts'ing* qui lui servent à l'entretien de 50 à 60 personnes. Le sol y est un peu meilleur qu'à I-t'ou, et eu égard à la population chaque personne ne possède ici que 6 à 7 *fenn* de terre, environ un tiers de *mou*. — A Cheou-k'oang, dans le Nord-Est de la province, chaque personne possède environ 3 *mou*; mais il y a plusieurs propriétaires qui ont jusqu'à un *ts'ing*: alors une partie en est toujours affermée, en *pan-tsoung*; le plus grand *landlord* de la contrée possède plus de 20 *ts'ing*, pour 30 personnes. — A Tch'ang-chan, dans la préfecture de Ts'i-nan, le pays est pauvre au point de vue agricole et il est surpeuplé. On s'y livre surtout au commerce et les grains y sont très chers, de même que les terrains. Il n'y a pas de fermiers qui aient plus que quelques dizaines de *mou*. — De même à Tcheu-tch'oan, au Nord de la région précédente, les fermiers sont rares; il n'y a que 8% des propriétaires qui aient 100 à 200 *tien* (dans le sens de la Mandchourie); ici, comme à P'ouo-chan, c'est plutôt par les charbonnages que vivent les populations. — A Tcheou-p'ing aussi, la moitié de la population se livre à l'agriculture.

4<sup>o</sup> Au Chan-si (P'ing-yang-fou) les propriétés ont en moyenne 20 à 30 *mou* et 50 à 100 sont considérées comme de vastes étendues. Les gens du Chan-si se livrent beaucoup au commerce, à travers toute la Chine du Nord, mais bien peu d'habitants cependant qui n'aient pas leur petit lopin de terre; quelques-uns cherchent encore à louer un surplus. Il n'y a que les grands propriétaires qui fassent cultiver par d'autres; ils ont parfois 5 *ts'ing*, mais

dans le Nord c'est plutôt rare. Dans la plaine de T'ai-yuan il y en a qui possèdent 10 *tsing* et plus, mais souvent dispersés en plusieurs endroits.

5<sup>o</sup> Koei-tcheou. A Ho-k'eu on ne compte pas l'étendue par mensurations, mais d'après la production: en moyenne les fermes ont une production de 20 à 30 *tan* de céréales, ou 8 à 12 *tan* de riz.

6<sup>o</sup> Kan-sou, district de Ning-hia. Ici le pays est sillonné de canaux: «Ils servent à conduire l'excès d'eau vers la rivière» dit l'auteur, mais d'après mes propres renseignements ce sont plutôt des canaux qui amènent l'eau de la rivière. Les plus vieux canaux datent de la dynastie des Tang; un autre, du règne de K'ien-loung. D'après l'auteur les travaux d'irrigation n'existeraient nulle part en amont de Ning-hia: c'est encore une erreur, comme on le verra dans la communication suivante, prise aussi le long du Fleuve Jaune, mais à plusieurs journées plus au Sud. La moyenne des possessions en ce pays est de 250 à 300 *mou*, dont environ  $\frac{7}{10}$  sont cultivés par les propriétaires eux-mêmes; peu est donné à d'autres. Les plus grandes propriétés sont de 400 à 500 *mou*; aucune n'atteint 1000 *mou*. — L'autre communication a trait aux environs de Sin-tch'eng. Les meilleurs sols y sont des *soei-ti* (terres irrigables); il y en a qui prennent l'eau des sources et torrents de la montagne, mais d'autres plus nombreux reçoivent les eaux du Fleuve Jaune, et elles y sont prises à l'aide de *norias* (moulins à auges). Ensuite il y a le *sa-ti*, terres où une couche de sable est amenée du sous-sol, pour conserver l'humidité (comme le *mulch* dans le *dry-farming*). Enfin les *han-ti*, terres sèches.

7<sup>o</sup> Kiang-si. Les fermes y sont très petites: sur une quinzaine de cas observés, la moindre était de 3 *mou*, la plus grande de 26, et la moyenne était de 6 *mou* environ. La moitié des fermiers environ est propriétaire, les autres tiennent en bail. Conséquence de ces petites exploitations: la famille seule y est occupée et trouve encore des loisirs. Les  $\frac{4}{5}$  de la population possèdent ou cultivent des superficies de moins de 15 *mou*.

8<sup>o</sup> Kiang-sou, environs de Ts'ing-kiang. Les propriétés vont de 10 à 50 *mou*. Depuis la révolte des T'ai-p'ing il n'y avait plus de grands propriétaires et même, vers le Sud, il y avait de grands espaces incultes, par manque de population: mais on y arrivait de plus en plus du Nord. Vers le Nord il y a des propriétés plus étendues, dont une grande partie est donnée en fermage; on prend en bail tout au plus 50 à 100 *mou*. Au Nord du Fleuve Bleu les  $\frac{7}{10}$  (d'autres disent les  $\frac{8}{10}$ ) du pays sont aussi donnés en bail et plus on va vers le Nord, plus les *latifundia* augmentent: d'abord on en rencontre avec 10 à 100 *ts'ing*; plus haut c'est encore davantage et les paysans propriétaires sont rares. Une famille Tch'enn est dite riche de 4000 *ts'ing* et ses propriétés s'étendent jusque dans le Ngan-hoei et même au Hou-peï. Une autre (Yang) en possède 3000. Les richards ayant 400 à 700 *ts'ing* y sont nombreux. Certains temples furent dotés aussi libéralement par les Empereurs. — Au Sud du Fleuve Bleu les  $\frac{3}{10}$  sont cultivés par les propriétaires.

9<sup>o</sup> Hou-peï, à K'oang-ts'i-hsien: en moyenne on a 10 *mou*, surtout pour la culture du riz; un peu moins (7 à 8 *mou*) pour le coton, le froment, etc. Quelques-uns possèdent 300 *mou*; et 200 est encore considéré comme beaucoup; la proportion du sol cultivé par le propriétaire varie de 10 à 30%.

10<sup>o</sup> Tcheu-kiang. D'abord les renseignements sur les deux districts de Yin-ho et Shao-hing, aux environs de Hang-tcheou et connus pour leur fertilité: la propriété y varie de 4 ou 5 à plusieurs *ts'ing*, 10 au maximum pour Yin-ho, et plusieurs dizaines pour Shao-hing; mais on cultive seulement 2 *ts'ing* par famille. — Aux environs de Hang-tcheou encore: les exploitations varient de 3 ou 4 *mou* à 20 ou 30; moyenne 12 à 15. Seulement 4 à 5 personnes sur 10 sont propriétaires. Un bon laboureur peut cultiver 6 *mou*. La plus grande propriété du canton est de 200 *mou*, mais si on compte pour tout le district (*fou*) on peut trouver quelques possessions de 1000 *mou*; aucune n'atteint 10.000.

11<sup>o</sup> Fou-kien, aux environs de la capitale, pays très riche et très productif. En moyenne on y possède 10 à 100 *mou*; la moitié des fermes sont exploitées par leurs propriétaires; l'autre moitié est en fermage. Peu de grandes propriétés: on ne cite qu'un cas de 10 *ts'ing* et très peu de cas de 100 à 300 *mou*.

12<sup>o</sup> Koang-toung, environs de Swatow. Encore une région extrêmement fertile, avec culture très intensive et production très élevée. C'est la plus méridionale des provinces étudiées et heureusement on nous en livre un examen détaillé et soigné. La majeure partie de la population, peut-être  $\frac{9}{10}$ , se livre à l'agriculture. L'étendue des propriétés varie beaucoup, mais il est à noter que souvent les familles restent unies, avec des centaines et des milliers de personnes. Ainsi on cite: au Be-rhu un clan de 2000 personnes possède 1650 *mou*; au Ho-ie, un clan de 300 personnes avec 240 *mou*; au Tou-liao un clan de 800 personnes avec 800 *mou*; au Namling un clan de 1400 personnes avec 2300 *mou*; au Thah-rng un clan de 400 personnes avec 350 *mou*. Il est à penser que le pays ne pourrait sustenter la population, comme on peut en juger par l'émigration continuelle et l'infanticide des filles; un *mou* par personne est bien le moins que puisse avoir le cultivateur pour en vivre, même avec la plus grande parcimonie. On croit que 3 fermiers sur 4 cultivent plus ou moins de terres prises en fermage. Si un père meurt, ses fils se partagent ses champs, ce qui diminue toujours la part cultivée par chacun. Il y a des personnes qui n'ont et ne cultivent qu'un cinquième de *mou*; cependant un homme robuste peut cultiver 6 *mou* à lui seul, s'il ne lui faut pas monter de l'eau d'irrigation par une pompe; et trois hommes vigoureux peuvent cultiver 30 *mou* si le champ est bien situé pour l'irrigation. Les émigrants enrichis, rentrés au pays natal, achètent souvent des terres et les donnent en bail: on cite le cas d'un seul propriétaire foncier ayant ainsi 1000 *mou*; plusieurs en ont 500 et la possession de 50 *mou* suffit à faire un richard.

13<sup>o</sup> Yun-nan, vallée du T'ai-houo. Ce sont surtout les aborigènes Ming-kia qui se livrent à l'agriculture; leurs fermes sont d'une moyenne de 10 *mou*; les plus grandes en ont 20. Environ 8 sur 10 de ces cultivateurs sont propriétaires, les autres louent leurs champs. Quelques propriétaires possèdent 100 à 200 *mou*, obtenus pour services rendus à la répression de la révolte mahométane.

Après cet examen de la Chine dans son ensemble, nous pouvons joindre ici quelques données comparatives prises en Mongolie. Nous remarquons en effet que la question de l'étendue des propriétés n'a pas été suffisamment envisagée dans notre étude précédente.



Pour dire quelle est la grandeur des propriétés en Mongolie du Sud, il y a encore beaucoup à distinguer. D'abord: est-ce pour cultiver soi-même? ou est-ce pour donner en fermage? Ensuite il est à noter qu'il en faut bien davantage sur le haut plateau que dans les vallées adjacentes, mais qu'on en trouve aussi plus facilement sur le plateau. Et dans les vallées même on distingue les terres irrigables de celles qui ne le sont pas. Enfin il nous faudra stipuler combien il faut cultiver de terres pour en vivre, tant bien que mal.

Disons donc que sur le plateau, aux terres relativement nouvelles, il y a des grands propriétaires qui ont parfois 100 à 200 *ts'ing* et d'autres encore assez riches en ont 20 à 50; mais tout cela est en majeure partie laissé en pâturages ou donné à divers paysans, moyennant *jenn-chou*. Et il faut noter: quand il s'agit d'acquisition de ces terres nouvelles on compte ordinairement en grands *ts'ing* (7 hectares). tandis que pour la culture on mesure au petit *ts'ing* (5 hectares). Nous avons vu que les communautés chrétiennes sont souvent parmi les grands propriétaires, dans l'intérêt commun des fidèles et surtout des catéchumènes. Avec ces cultures extensives il faut compter au moins un *ts'ing* pour pouvoir vivre à l'aise: qu'on se rappelle qu'il faut souvent 2 à 3 *mou* pour produire un tan de récolte. Il y a quelques pauvres diables, nouveau-venus sans ressources, qui commencent avec 50 *mou*; mais aussi ils ont peine à en vivre. Au contraire les grandes exploitations des richards vont jusqu'à 10 *ts'ing* et exceptionnellement jusque 20.

Dans les vallées, par exemple celle de Si-wan-ze, les grands propriétaires ont au maximum 20 *ts'ing*; à moins que ce ne soit pour spéculer sur les nouvelles terres du plateau. A Si-wan-ze même le sol est encore beaucoup plus morcelé: tout le monde y est dans l'aisance et ordinairement y possède des terres irrigables. Alors il faut compter parmi les plus grands cultivateurs ceux qui mettent en exploitation leur propriété de 20 *ts'ing*; et c'est très rare, car plus souvent ils préfèrent donner en fermage. Avec un *ts'ing* de bonne terre (irrigable) on peut vivre dans l'aisance; et même 50 *mou* suffisent pour *kouo-jeu-ze* (nouer les deux bouts de l'année); tandis qu'avec 20 *mou* on est considéré comme vraiment pauvre. Dans les *han-ti* (terres sèches, non irrigables, versants des montagnes, etc.), il faut compter le double.

(A suivre.)





## Zur Frage der archäologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasien<sup>1</sup>.

Von B. Frhr. v. RICHTHOFEN, Hamburg.

Wenn ich heute hier eine Mitteilung zur Frage der archäologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Sibirien geben darf, so zwingt die Knappheit der verfügbaren Zeit in jeder Hinsicht zur Beschränkung. Von der bunten Fülle der Einzelfragen, die sich bei einer Arbeit über diesen Stoff aufdrängen, seien daher nur einige ausgewählte Beispiele etwas näher berücksichtigt. Ferner müssen aus demselben Grunde mehrfach Altertümer verschiedener Kulturgruppen und Zeitstufen kurz vorgeführt werden, ohne daß es möglich wäre, auf ihre zeitliche und kulturgemäße Stellung einzugehen. Für den Druck des Vortrages wird dies aber, soweit es der Raum gestattet, durch Anmerkungen nachgeholt. Die betreffenden Funde dürften überdies auch schon so einen Beitrag zu der Frage liefern, wieweit Beziehungen zwischen den vorkolumbischen indianischen Kulturen Nordamerikas und der Alten Welt bestehen oder nicht. Gegenstände aus dem Bereich der Eskimokulturen bleiben in diesem Bericht der Kürze halber im allgemeinen außer Betracht.

Ein so gründlicher Kenner der nordamerikanischen Keramik wie Professor HOLMES betonte gelegentlich, daß sich die indianische Tonware aller Zeiten selbst schon an der Hand von einigermaßen typischen Scherben sofort von jeder Irdenware der Alten Welt unterscheiden lasse. Im großen ganzen ist dies zwar sicher richtig, aber es gibt doch einige bemerkenswerte Ausnahmen. Von verschiedenen Forschern ist bereits hin und wieder auf gewisse Ähnlichkeiten alter nordamerikanischer Töpfe mit europäischen Gefäßen des donauländischen und des nordischen Kulturkreises der jüngeren Steinzeit hingewiesen worden<sup>1a</sup>. Wir möchten allerdings für diese Fälle bestimmt nur

<sup>1</sup> Vortrag auf dem XXIV. Internationalen Amerikanisten-Kongreß 1930 in Hamburg.

<sup>1a</sup> H. MATIEGKA, Über Parallelen oder Beziehungen zwischen der nordamerikanischen und mitteleuropäischen steinzeitlichen Keramik, in: Verhandlungen des XVI. Internat. Amerikanisten-Kongresses, Wien 1910, S. 111 ff. — Derselbe, Shody mezi keramikou severoamerických domorodců a keramikou evropského neolithu (= Übereinstimmungen zwischen der Keramik der nordamerikanischen Eingeborenen und der europäischen jüngeren Steinzeit), in: Právěk, Bd. 8, Brünn 1912, S. 61—65. In diesem erst einige Jahre nach der Wiener Tagung von 1908 veröffentlichten Bericht hält MATIEGKA trotz der Wiener Einwände durch VAN PANHUYS und andere seinen alten Standpunkt aufrecht, daß zum Teil eine vorgeschichtliche Übertragung der von ihm behandelten Erscheinungen aus Europa nach Amerika möglich sei! — Vgl. ferner L. CAPITAN, Comparaison de la céramique des Pueblos avec les céramiques énéolithiques du vieux monde, in: Atti del XXII. Congr. Intern. degli Americanisti, Vol. I, Rom 1928, S. 467 ff., sowie H. TH. BOSSERT in derselbe: Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker, Bd. I, Berlin



äußere Gleichheit ohne Zusammenhang („Konvergenz“) annehmen, wie dies z. B. auch schon vor vielen Jahren bei den ersten Erörterungen über solche Vorkommnisse A. HABERLANDT und L. C. VAN PANHUYS getan haben<sup>2</sup>. Es handelt sich hier nur um vereinzelte Stilmerkmale aus Kulturkreisen, die zeitlich, räumlich und auch sonst nicht die geringsten Verbindungen zu den in Frage kommenden amerikanischen Gruppen aufweisen!

1928. Die betreffenden Worte von BOSSERT sind auch ohne Zusatz durch P. D. KREICHGAUER in der Anzeige des fraglichen Bandes, in: „Anthropos“, Bd. XXV, 1930, S. 348—351, übernommen: Sie lauten: „Ebenbürtig neben die alten Kulturen Vorderasiens und Ägyptens tritt dieser donauländische Kulturkreis und zeigt eine Expansionskraft, die von keiner der beiden besser bekannten Kulturen nur entfernt erreicht wird. Ausstrahlungen finden sich im Süden bis nach Malta und den Kykladen, im Norden bis nach der Mongolei, nach Japan und vielleicht nach Nordamerika.“ Diese Angaben gehen jedoch viel zu weit. Zunächst kommt hier Amerika überhaupt nicht in Frage. Das gleiche gilt — im Gegensatz zu HUB. SCHMIDT, Prähistorisches aus Ostasien, in: Zeitschrift f. Ethnologie, 56 Jhrg., Berlin 1924, S. 145 — für Japan (vgl. B. v. RICHTHOFEN, Die deutschen Funde der nordostischen Kultur der jüngeren Steinzeit, Habilitationsschrift, Hamburg 1930, Druck in Vorbereitung). Auch die japanischen Vorgeschichtler lehnen diese Annahme einhellig ab, wie mir auf Grund seines kürzlichen Besuches in Japan Prof. H. KÜHN freundlichst mitteilte. Die Frage der etwaigen Einwirkungen des donauländischen Kreises bis nach China und der Mongolei (vgl. O. MENGHIN, Zur Steinzeit Ostasiens, in: Festschrift für P. W. SCHMIDT, Wien 1928, S. 908—942) ist noch stark umstritten.

<sup>2</sup> Vgl. L. C. VAN PANHUYS in Verhandl. d. XVI. Internat. Amerikanisten-Kongresses, Wien 1910, S. XLVIII. — A. HABERLANDT, Prähistorisch-ethnographische Parallelen Arch. f. Anthropol. 1913. — FR. BOAS, America and the Old World, in: Congrès Internat. des Américanistes Compte-rendu de la XXI<sup>e</sup> session, Göteborg 1925, S. 21 ff. — A. L. KROEBER, American culture and the northwest coast, in: American Anthropologist N. S., Vol. 25 (1923), S. 7, und gegenüber CAPITAN: W. H. HOLMES, Pottery of the ancient Pueblos, in: Fourth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1886, S. 257 ff. — Mit den Fragen etwaiger Beziehungen früher Töpferei aus Nordamerika mit der vorgeschichtlichen Tonware der Alten Welt befaßte sich auch F. v. LUSCHAN in seinem Aufsatz: Zusammenhänge und Konvergenz, in: Mitt. d. Anthropolog. Gesellschaft in Wien, N. F., Bd. 48, 1918, S. 17 ff. (besprochen z. B. von A. L. KROEBER, in: American Anthropologist, N. S. 23, 1920, S. 748). LUSCHAN irrte aber sicher in verschiedenen Fällen, z. B. wenn er noch einen Zusammenhang der spiralverzierten Tonware Amerikas mit Europa annahm (S. 70). Hierbei sind nicht ganze Kulturen, sondern nur Einzelheiten des Keramikstils ohne Rücksicht auf Raum und Zeit und die Eigenart der fraglichen Kulturgruppen verglichen. LUSCHAN tritt dabei zu einseitig für die Annahme geschichtlicher Zusammenhänge im Gegensatz zu bloßen formhaften Entsprechungen (Konvergenzen) ein. W. H. HOLMES hielt dagegen z. B. die noch ausstehenden genauen Untersuchungen der Gegenstände zur indianischen Kunst bei den Steinzeitvölkern der Alten Welt für sehr erwünscht und aussichtsvoll für die Frage der entsprechenden selbständigen Entwicklungen und etwaiger Beziehungen (vgl. derselbe, Handbook of aboriginal American antiquities, in: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnol., Bull. 60, Washington 1919, S. XVII). Wieweit HOLMES hierbei auch an Keramik dachte und wenn ja, dann an welche Gruppen, konnte ich aber bisher aus seinen Arbeiten nicht feststellen. Näher und mit großer Vorsicht spricht er u. a. von den Schiefermessern Nordamerikas und ihren Entsprechungen in der Alten Welt sowie mit Fehlern über angebliche altweltliche Gegenstände zu mittelamerikanischen Funden (a. a. O., S. 25 u. 31). Über nordeuropäische, amerikanisch-arktische und vorderasiatische Entsprechungen zu Steingeräten aus den Vereinigten Staaten (sogenannte Frauenmesser und Lanzenspitzen) vgl. auch W. H. HOLMES, Areas of American culture, in: American Anthropologist, N. S. 16, 1914, S. 418.

Durchaus nicht überzeugend erscheint uns bisher weiter aus gleichartigen Gründen die Annahme F. GRAEBNER's, die spiralverzierte Tonware Nordamerikas helfe vorgeschichtliche Kulturbeziehungen zu Asien erweisen<sup>2a</sup>.

Unter der jungsteinzeitlichen Irdenware Eurasiens gibt es aber noch weit stärkere Ähnlichkeiten zu nordamerikanischen Fundstücken, und zwar durch die Töpfe der kamm- und grübchenkeramischen Stile. Diese gehören einem großen Kulturkreise an, der von Ostdeutschland bis nach Sibirien reicht und anscheinend sogar ganz Sibirien mitumfaßt<sup>3</sup>. Es steht bereits jetzt fest, daß die Kultur der geschichtlichen finno-ugrischen Völker auf diesen Kreis zurückgeht<sup>4</sup>. Außerdem kommen als seine Träger aber auch noch die

<sup>2a</sup> GRAEBNER war allerdings von der Richtigkeit dieser Annahme erstaunlich stark überzeugt. Er trägt sie auch in den kritischen Beispielen seiner „Methode der Ethnologie“ (Heidelberg 1911) vor. Es heißt dort auf S. 120 u. a. in dem Abschnitt „Kriterien der Kulturbeziehung“ nach gut brauchbaren theoretischen Leitsätzen z. B.: „Niemand (!) wird leugnen, daß die prähistorische Existenz der Spiralbandornamentik und der Spiralöpferei in Japan die auf Grund der heutigen Kulturparallelen postulierte, auch gerade jene beiden Elemente umfassende Kulturverbindung von Südostasien über Ostasien nach Amerika zu bestätigen vermag“ (GRAEBNER, in: „Anthropos“, IV, 1909, S. 1023). Es dürfte aber gerade hier ein Beispiel dafür vorliegen, daß GRAEBNER selbst bei seiner vergleichenden „kulturhistorischen Methode“ mitunter nicht kritisch genug verfuhr! Rein theoretisch betrachtet, könnte die fragliche Übereinstimmung einen A n h a l t s p u n k t für die Vermutung von Kulturbeziehungen bieten, aber allein noch lange keinen festen Beweis! Doch auch die Frage nach dem etwaigen bloßen Hinweis muß erst geprüft werden! Bei diesem Verfahren scheint uns nun z. B. die spiralverzierte Töpferei und die ganze Spiralverzierung des fraglichen Kulturkreises in Amerika keinerlei tatsächlichen Zusammenhänge zu Ostasien zu zeigen, sondern eine bodenständige und vermutlich verhältnismäßig junge Erscheinung zu sein! Es würde zu weit führen, dies hier näher zu begründen. Wie wir sehen, enthält GRAEBNER's, a. a. O., von ihm selbst herangezogene Arbeit „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten“, in: „Anthropos“, Bd. IV, noch weitere methodische Fehler der gleichen Art! Die Annahme der asiatischen Herkunft der nordamerikanischen Spiralverzierung steht auch hier als bloße Behauptung ohne den Versuch eines kritischen Beweises! GRAEBNER hat wohl öfters seine in „Methode der Ethnologie“ dargelegten Leitgedanken zur Quellenkritik selbst nicht genügend berücksichtigt! Für einen vorsichtige Quellenkritik gewöhnten Prähistoriker scheint es oft stark befremdend, wie rasch und übertrieben großzügig GRAEBNER ohne Beweise Erscheinungen aus ganz verschiedenen Kulturgebieten miteinander in Zusammenhang bringen möchte (vgl. bes. „Anthropos“, Bd. IV, S. 1026—1030), z. B. jungsteinzeitliche Pfahlbauten des Alpengebietes mit gegenwärtigen aus dem Kaukasus, Indien und dem Flußbereich des Tarim und Amur! Zu den Bedenken gegen GRAEBNER's Art von Schlüssen vgl. auch die methodisch sehr wertvolle Arbeit von S. SPEISER, Kultur-Komplexe in den Neuen Hebriden, Neu-Caledonien u. d. Santa-Cruz-Inseln, in: „SARASIN-Festschrift“, Mélanges SARASIN. Den Hinweis auf diese Veröffentlichung verdanke ich der Freundlichkeit von Prof. P. HAMBRUCH sowie die unten, S. 151, im Nachtrag zu Anm. 22 berücksichtigten wichtigen Arbeiten von A. HABERLANDT und M. HABERLANDT.

<sup>3</sup> G. v. MERHART, in: EBERT, Reallexikon d. Vorgeschichte, unter „Sibirien“. — A. M. TALLGREN unter „Finno-Ugrier“ ebendort. — B. v. RICHTHOFEN, a. a. O., und O. MENGHIN, Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931. Wir nehmen also vorläufig für die Funde des sogenannten Angara-Kulturkreises MENGHIN's keine vollständige Selbstständigkeit gegenüber Westsibirien an.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. A. M. TALLGREN, in: EBERT, Reallexikon d. Vorgeschichte unter „Finno-Ugrier“. — B. SCHUKOFF (= JOUKOV), Les modifications chronologiques et locales de la céramique de certaines cultures de la pierre et du métal en Europe du Nord-Est, in:



Ahnen weiterer nicht indogermanischer Völker in Frage, und zwar vor allem im Osten<sup>5</sup>. So ist denn z. B. dieser Kulturkreis von MENGHIN als ur-ural-altaisch bezeichnet worden<sup>6</sup>. Es ist überraschend, wie ähnlich zum Teil die keramischen Erzeugnisse des so ausgedehnten Jäger- und Fischerkulturkreises der nordeurasischen Waldzone selbst über riesige Gebiete hin sind. Man kann hier manchmal typische Scherben aus Finnland oder Westpolen und Ostdeutschland mit sibirischen verwechseln! Alle technischen Besonderheiten sowie die Verzierungen und Formen, um die es sich dabei dreht, finden wir nun auch in der ältesten Keramik Nordamerikas wieder. Auf eine Einzelbeschreibung dieser Erscheinungen kann ich hier natürlich nicht eingehen und will einige nur kurz durch Bilder vorführen. Es handelt sich besonders um die Kammsempelverzierung<sup>6a</sup>, Lochbuckelmuster<sup>7</sup>, Spitzbodentöpfe<sup>8</sup>,

Esa, Bd. 4, Helsinki-Helsingfors 1929, S. 61—80. — B. v. RICHTHOFEN, a. a. O., und O. MENGHIN, Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931, sowie derselbe, Zur Steinzeit Ostasiens, in: Festschrift f. P. W. SCHMIDT, Wien 1928.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. B. v. RICHTHOFEN, a. a. O.

<sup>6</sup> O. MENGHIN, Zur Steinzeit Ostasiens, a. a. O.

<sup>6a</sup> S. auch hierzu: W. H. HOLMES, Aboriginal pottery of the eastern United States, in: Twentieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1903 (z. B. S. 74). — L. FRANZ, Bemerkungen zur Steinzeit Nordeuropas, in: Mitt. d. Anthropolog. Gesellschaft Wien, Bd. 57, Wien 1927. — A. KRICKEBERG, Das Kunstgewerbe der Eskimo und nordamerikanischen Indianer, in: H. TH. BOSSERT, Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker, Bd. 2, Berlin 1929 (S. 169), sowie außer unseren Abbildungen (Herkunftsnachweise dieser Stücke bei den Abb.): American Anthropologist, N. S. 31, 1929, S. 333 (stempelverzierte Ware von algonkischem Typ von der kanadisch-neufundländischen Grenze, bisher besonders weit nördlicher Fundort dieser Gruppe). — M. R. HARRINGTON, Cherokee and earlier remains on upper Tennessee river, in: Indian Notes and Monographs, New York 1922 (an den Fundstellen verschiedene Kulturgruppen, zum Teil auch schichtenkundlich [= stratigraphisch] faßbar, älteste des „round grave people“ wohl sicher Vor-Cherokee, vielleicht algonkisch. Nur in dieser frühen Gruppe die Vergleichsstücke zu Eurasien. Als die Europäer zuerst in die fraglichen Gebiete kamen, siedelten dort bereits überall Cherokee mit viel mehr entwickelter Keramik!) — Die stempelverzierte Ware läßt sich nach KRICKEBERG im ganzen von Florida bis in die südlichen Apalachenländer verfolgen. Vgl. W. KRICKEBERG, in: BUSCHAN, Illustr. Völkerkunde, Bd. 1, Berlin 1922, S. 103.

<sup>7</sup> Vgl. außer unseren Abbildungen (Herkunftsnachweise bei den Abb.) z. B. H. C. ABBOTT, Primitive industry. Salem, Mass. 1881, S. 182, Abb. 175. — M. R. HARRINGTON, An ancient village of the Shinnecock Indians, in: Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History, Bd. 22, Teil 5, New York 1924, S. 269, Abb. — Einfache Tonware mit Lochbuckeln hält sich nachweislich in einigen Gegenden Nordamerikas bis in geschichtliche Zeit, wie z. B. die zeitlich festlegbaren Funde von Monasukapanough, Virginia (um 1607 n. Chr.) zeigen. Vgl. D. J. BUSHNELL, The five monacan towns in Virginia 1607, in: Smithsonian Miscell. Collections, Bd. 82, Nr. 12, Washington 1930, Abb. auf Tafel 11.

<sup>8</sup> Außer unseren Abbildungen (Herkunftsnachweise bei den Abb.) vgl. z. B. M. R. HARRINGTON, An ancient village site of the Shinnecock Indians, in: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Bd. 22, Teil 5, New York 1924, S. 227 ff. m. Abb. 12 auf S. 244 (über diese Keramik heißt es dort: „Archaic Algonkian type, found all along the Atlantic coast from Virginia to Maine“). — W. H. HOLMES, Aboriginal pottery of the eastern United States, in: Twentieth Annual Report of the



Textilkeramik<sup>9</sup> und Verwertung von zerstoßenen Muschelschalen<sup>10</sup> im Ton der Gefäße (Abb. 1—3). Gewiß sind dies einfache Erscheinungen, die an sich<sup>10a</sup> einzeln ganz unabhängig voneinander entstehen können. Auf-

Bureau of Americ. Ethnology, Washington 1903, S. 137 Abb. sowie S. 150 ff. (die dort besprochene Tonware mit besonders viel Spitzbodentöpfen und weiteren eurasischen Vergleichsmöglichkeiten ist algonkisch. Sie gehört in die mittelatlantische Provinz von HOLMES und kommt u. a. auch in Muschelhaufen vor, z. B. in Popes Creek, Maryland und Yadkin, Nordkarolina. — S. ferner HOLMES, a. a. O., S. 175 ff. mit Tf. 158 u. 159 (hier ebenfalls auch weitere Vergleichsmöglichkeiten. Die betreffende Ware zählt bei HOLMES zu seiner New Jersey- und New England-Provinz und zeigt altertümliche ost-algonkische Typen). — Das Vorwiegen der spitzen Böden in der früheren Töpferei der Algonkin im Gegensatz zu der viel entwickelteren der Irokesen, bei denen die Spitzböden selten sind, betont u. a. W. KRICKEBERG in seinem Aufsatz: Das Kunstgewerbe der Eskimo u. nordamerikanischen Indianer, in: H. TH. BOSSERT, Das Kunstgewerbe aller Zeiten und Völker, Bd. II, Berlin 1929, S. 169. — Die Altertümlichkeit der spitzen Böden ist zum Teil für die nordamerikanische Töpferei auch schichtenkundlich (= stratigraphisch) gesichert. So sind sie bei den Muschelhaufen aus dem Staate Maine nur für die unteren und mittleren Schichten typisch und wurden auf Grund dieser Tatsache auch von W. K. MOOREHEAD und A. SKINNER für dieses Gebiet mit Recht ausdrücklich als alt bezeichnet. Vgl. W. K. MOOREHEAD, A report on the archaeology of Maine, Andover—Mass. 1922, u. die Besprechung dieser Arbeit durch A. SKINNER, in: American Anthropologist, N. S., Vol. 25, 1923, S. 300.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu auch B. v. RICHTHOFEN, a. a. O., sowie derselbe, Steinzeitliche Kamm- und Grübchenkeramik in Oberschlesien, in: Tagungsber. d. Deutschen Anthropolog. Gesellschaft, Bericht üb. d. 50. allgem. Versammlung..., Hamburg 1929, S. 110—118. — A. AYRÄÄPÄÄ (=EUROPAEUS), in: EBERT, Reallexikon d. Vorgeschichte unter „Textilkeramik“ sowie S. PÄLSI, Tekstiilikeraamikka, in: Suomen Museo 23 (1916), S. 66—72 u. W. H. HOLMES, Aboriginal pottery of the eastern United States, in: Twentieth Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnology, Washington 1903, S. 67—68. HOLMES läßt es offen, ob alle keramischen Gruppen Nordamerikas eine „textile Stufe“ als frühe Entwicklung aufzuweisen haben oder nicht. Er betont aber, daß diese Keramik im Süden der östlichen Vereinigten Staaten viel seltener ist als im Norden, obwohl sie auch noch in Florida und anderen „Golf-Staaten“ vorkommt. Unseres Erachtens spricht dies neben vielen weiteren Gründen gegen eine südliche Herleitung der ganzen nordamerikanischen Keramik (vgl. dazu unten Anm. 37).

<sup>10</sup> Vgl. hierzu z. B. auch P. PODGORBUNSKIJ, K woprosu ob isutscheni primesiej k gline w doistoričeskij keramike Sibiri (= Zur Frage der Untersuchung der Zusätze zum Ton bei der vorgeschichtl. Keramik Sibiriens), in: Sbornik..., Irkutsk 1926 (= Sammelband v. Aufsätzen der Hochschullehrer der Universität Irkutsk), Heft 2, S. 87—95, ferner W. H. HOLMES, Aboriginal pottery of the eastern United States, in: Twentieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1903, S. 46—47, 84, 150, 161, 175. — H. J. SMITH u. W. J. WINTERBERG, Some shell-heaps in Nova Scotia, Ottawa 1929 (Taf. 8). (Die betreffende Tonware erinnert auch sonst stark an eurasische Funde. Nach der Ansicht der Verfasser ist sie aber zwar vorgeschichtlich, doch nicht sehr alt und wahrscheinlich den algonkischen Micmac-Indianern zuzuschreiben.) — Diese Besonderheit tritt auch sonst in amerikanischer Keramik auf, z. B. bei Gefäßen aus „mounds“ in Arkansas, Illinois und Tennessee (E. A. BARBER, A brief review of native American pottery, in: Congreso Internacional de Americanistas IV, Madrid 1881, S. 329). Für Südamerika s. z. B. A. HART, Notes of the manufacture of pottery, Rio de Janeiro 1875, S. 19.

<sup>10a</sup> So haben wir z. B. Muschelschalen als Zusatz im Ton auch schon bei der west-europäischen frühen Tonware des Campignien (s. H. OBERMAIER, in: EBERT, Reallexikon d. Vorgeschichte unter „Campignien“) und spitze Böden als besondere Kennzeichen der

fallend bleibt aber, daß sie in der Keramik aller Völker und aller Zeiten nur zweimal in einer so völligen Geschlossenheit zusammen auftreten, und zwar eben im nordeurasischen Kulturkreis der jüngeren Steinzeit und einigen seiner jüngeren Tochterkulturen sowie in der frühen Irdenware Nordamerikas! Diese Erscheinungen halten sich allerdings in Nordamerika — ebenso wie gewisse Formen sie begleitender Steingeräte — nachweislich sehr lange; das gleiche gilt jedoch zum Teil auch für Eurasien, nur kennen wir hier auch

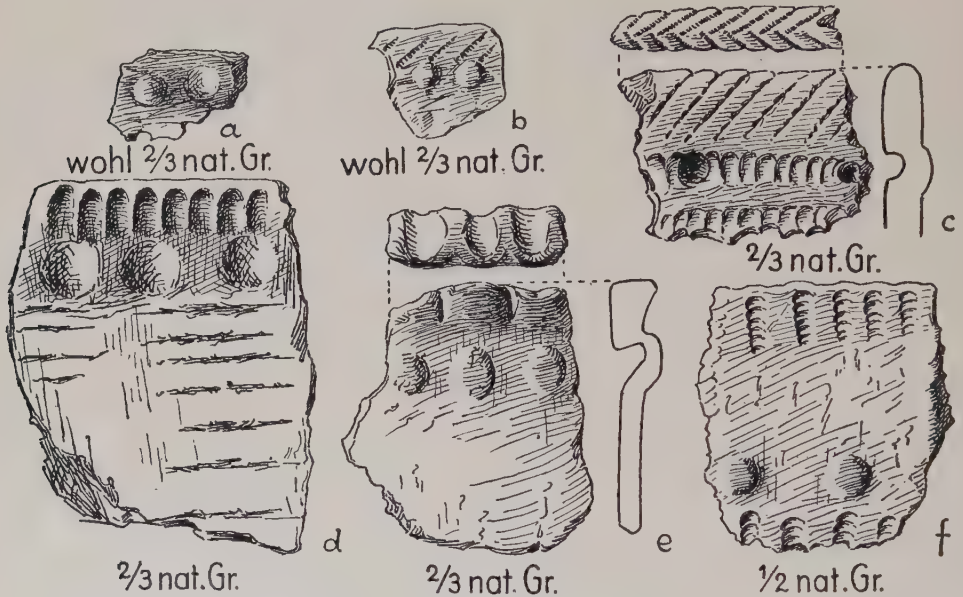


Abb. 1. Scherben aus Sibirien und Nordamerika.

- a) Bazaicha, Kreis Krasnojarsk, Sibirien. Nach einem Lichtbild des Fundstückes. (Prähist. Abt. der Staatl. Museen in Berlin, Kat. Nr. XI a, 103—106.)  
 b) Ponca Creek, Nebraska, U. S. A. Nach: American Anthropologist, N. S. Bd. 9, S. 711, Abb. 47.  
 c) Ladejskoje bei Krasnojarsk, Sibirien. Nach dem Fundstück. (Hamburg, Mus. f. Völkerk., Kat. Nr. 1053:10 F.)  
 d) New Jersey, U. S. A. Nach Ch. C. Abbott, Primitive Industry, Salem Mass., 1881, S. 182, Abb. 175.  
 e) Ladejskoje bei Krasnojarsk, Sibirien. Nach dem Fundstück. (Hamburg, Mus. f. Völkerk., Kat. Nr. 1053:10 d.)  
 f) Naples, Illinois, U. S. A. Nach W. H. Holmes in: 20<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Taf. 166.

ältesten Gefäße Südkandinaviens, Dänemarks u. Norddeutschlands aus der sogenannten jüngeren Muschelhaufenkultur (vgl. G. EKHOLM, in: EBERT, Reallexikon der Vorgeschichte unter „Nordischer Kreis“). Über das Auftreten von zerstoßenen Muschelschalen im Ton vorgeschichtlicher Gefäße Europas findet sich eine Zusammenstellung bei B. v. RICHTHOFEN, Die deutschen Funde der nordostischen Kultur der jüngeren Steinzeit. Die gelegentlich von amerikanistischer Seite vertretene Annahme, daß solche Gemengteile im Ton immer bereits eine fortgeschrittene Technik anzeigten, wird also z. B. durch die europäischen Funde widerlegt.

den Zeitpunkt ihres ersten Auftretens genau, in Amerika dagegen noch nicht <sup>11</sup>.

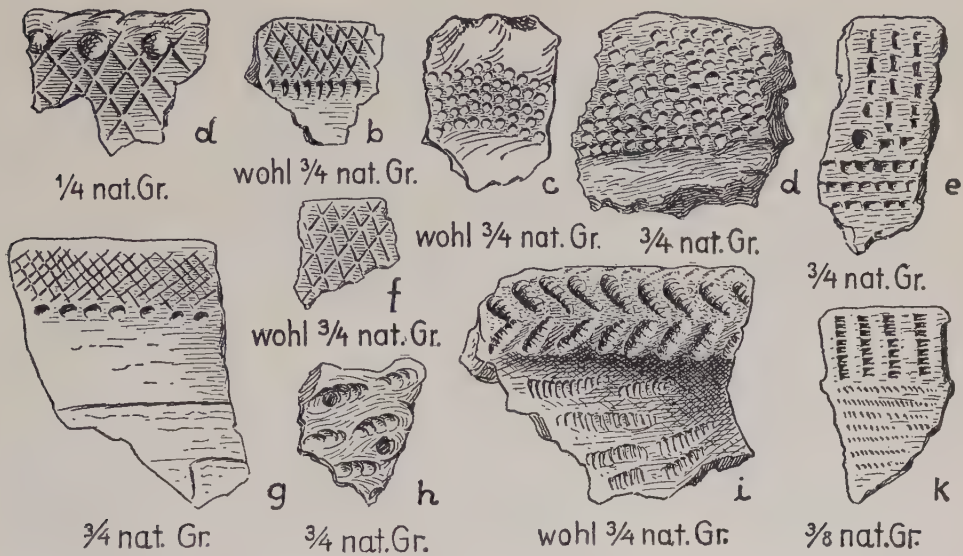


Abb. 2. Scherben aus Sibirien und Nordamerika.

- a) Čadobec, Angara-Kreis, Sibirien. Nach von Merhart in: Ebert, Reallexikon (unter Sibirien), Bd. 12, Taf. 7 p.
- b) Champlain Valley, U. S. A. Nach: American Anthropologist, N. S. Bd. 11, 1909, Tas. 35, Mitte links (B).
- c) Baikargebiet, Sibirien. Nach Petri in: Sbornik museja antropologii i etnografii pri imp. akad. nauk, Bd. 3, Petersburg 1916, Taf. 13, Abb. 32.
- d) Nova Scotia, Britisch-Nordamerika. Nach H. J. Smith und W. G. Wintemberg, Some shell-heaps, in: Nova Scotia, Ottawa 1929, Taf. 10, Abb. 12.
- e) Ladejskoje bei Krasnojarsk, Sibirien. Nach dem Fundstück. (Hamburg, Mus. f. Völkerk., Kat. Nr. 1053:10 h.)
- f) Baikargebiet, Sibirien. Nach Petri, a. a. O., Taf. 13, 10.
- g) Naples, Illinois, U. S. A. Nach W. H. Holmes in: 20<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Taf. 156.
- h) Bazaicha, Kreis Krasnojarsk, Sibirien. Nach einem Lichtbild des Fundstückes. (Prähist. Abt. der Staatl. Museen in Berlin, Kat. Nr. XI a, 103—106.)
- i) New York City. Nach: Contributions from the Museum of American Indians, Bd. 5, Nr. 4, 1919, Abb. 10 a.
- k) Kankakee River, Illinois, U. S. A. Nach: American Anthropologist, N. S. 29, 1927, Taf. 14, S. 178.

<sup>11</sup> Gegen ein geringes Alter sprechen für Nordamerika u. a. Fälle wie in Anm. 6a im Anschluß an HARRINGTON berücksichtigte Tatsachen, gegen eine zu frühe Zeitansetzung aber das Auftreten noch keine Irdenware führender älterer Kulturgruppen im gleichen Gebiet, die an verschiedenen Stellen ebenfalls von jüngeren Kulturschichten mit dieser Keramik überlagert werden. Dies zeigen z. B. die Muschelhaufen der Ostküste von Florida. Sie haben zum Teil unten keine Keramik, in der Mitte unverzierte und erst oben solche mit Stempeldrücken! Vgl. S. 412 bei N. M. JUDD, The present status of archaeology in the United States, in: American Anthropologist, N. S., Vol. 31, 1929, S. 401 ff. und C. WISSLER, The American Indian, 2. ed., New York 1922, S. 264 („Nordatlantische Kulturprovinz). — W. H. HOLMES glaubte auch, die nördlichen Stämme in den östlichen



Methodisch ganz verfehlt wäre es jedoch, wollte man bereits allein auf Grund der eben vorgetragenen Tatsachen an irgendeinen Zusammenhang

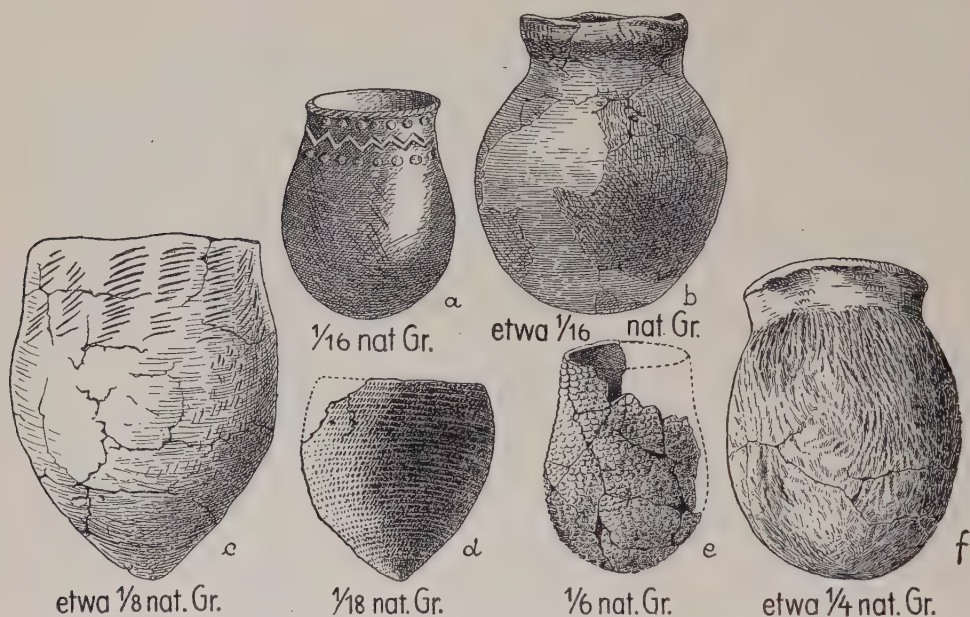


Abb. 3. Gefäße aus Sibirien und Nordamerika.

- a) Pjesčanaja am Baikal, Sibirien. Nach von Merhart, unter Sibirien, in: Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 12, Taf. 11, Abb. c.  
 b) Clasons Point, New York City. In: Contributions from the Museum of American Indian, Bd. 5, Nr. 4, Taf. 12.  
 c) Port Washington, Long Island. Nach A. Skinner in: Indian Notes, Bd. 2, Nr. 6, 1920, Taf. 22.  
 d) Krasnojarsk, Sibirien. Nach von Merhart, a. a. O., Bd. 12, Taf. 11 a.  
 e) Kitoi, Baikalseegebiet. Dgl., 11 b.  
 f) New Jersey, U. S. A. Nach G. G. Heye und H. Pepper: Exploration of a Munsee cemetery, in: Contributions from the Museum of the American Indian, Bd. 2, 1, 1915, Taf. XX a.

Vereinigten Staaten seien anscheinend erst verhältnismäßig spät zur Herstellung von Keramik gekommen (Aboriginal pottery of the eastern United States, S. 49). Andererseits meint er bei seinen sehr vorsichtigen versuchsweisen Zeitansätzen (vgl. zu diesen u. a. C. WISSLER, a. a. O., S. 291—293 u. 301), daß z. B. im Mississippi-Tal Keramik sicher mehrere Jahrhunderte vor der Ankunft der Weißen bekannt gewesen sei, allerdings in einer älteren Arbeit (Ancient pottery of the Mississippi valley, in: Proceedings of the Davenport Academy of Natural Science, Bd. 4, 1882—1884, S. 127). Die uns wegen der zahlreichen eurasischen Vergleichsmöglichkeiten besonders wichtige algonkische Keramik ist nach der Vermutung von HOLMES bodenständig aus dem vorkeramischen Handwerk entstanden, doch nimmt er z. B. für die algonkische und die sonstige Ware des mittleren Mississippi-Tales bei der weiteren Entwicklung südliche Einflüsse als sicher an (vgl. Aboriginal pottery of the eastern United States, S. 81), während die Chronologie für diese Gruppe seines Erachtens vorläufig weder zeitlich noch schichtenkundlich möglich ist. Bei der eingehenden Kenntnis der seinerzeit bekannten amerikanischen Keramik durch HOLMES scheint es uns von Belang, gerade seine Ansichten in diesen Anmerkungen öfters näher zu berücksichtigen.

dieser nordamerikanischen Keramik mit der Alten Welt denken. Es heißt hier vielmehr, mit aller notwendigen Kritik die in der Völkerkunde und Vorgeschichtsforschung immer wieder auftretende Frage zu untersuchen: Beruhen die Übereinstimmungen auf einer Gleichheit ohne Zusammenhang (Konvergenz) oder auf geschichtlichen Beziehungen? Und gerade bei der reizvollen Arbeit des Suchens nach etwaigen Kulturzusammenhängen des vorgeschichtlichen Amerika mit der Alten Welt muß naturgemäß diese Kritik besonders gründlich sein, um Trugschlüsse, wie sie früher häufig vorkamen, zu vermeiden. Die hierbei zu beachtenden methodischen Leitsätze sind bereits mehrfach von verschiedenen Forschern in einander ergänzender Weise klar zum Ausdruck gebracht worden. Hierfür sei an dieser Stelle nur auf das Werk „Handbook of aboriginal American antiquities“ von Professor HOLMES, sowie die Vorträge von Professor BOAS und Professor H. J. SPINDEN auf den internationalen Amerikanisten-Kongressen von 1908 und 1924 hingewiesen<sup>12</sup> und ferner auf die ebenfalls besonders beachtenswerten Bemerkungen zur Frage der „ethnologischen Konvergenzen“ von Professor DANZEL in seinem „Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Lateinamerika“<sup>13a</sup>.

Die für uns in Frage kommende nordamerikanische Keramik gehört vorwiegend der ostatlantischen Gruppe an, und zwar zum größten Teil den meist als früh-algonkisch angesehenen Funden. Wir finden aber ihre Hauptelemente z. B. auch in der Hopewell-Kultur, also einer entwickelten Gruppe aus dem Moundbuilder-Kreis<sup>13a</sup>. Wie man sich auch zu der Frage der Moundbuilder-

<sup>12</sup> FR. BOAS, Die Resultate der JESUP-Expedition, in: Verhandl. d. XVI. Internat. Amerikanisten-Kongresses. Wien 1910, S. 3 ff. — H. J. SPINDEN, New World correlations, in: Proceedings of the twentyfirst Internat. Congr. of Americanists, Vol. I, Haag 1924, S. 76 ff.

<sup>13</sup> TH.-W. DANZEL, a. a. O., Hamburg 1927, S. 8—9. Weiteres Schrifttum zu diesen Fragen berücksichtigen neuerdings z. B.: W. BECKHAUS, Der Totemismus in Melanesien, Hamburger Dissertation von 1931, und B. v. RICHTHOFEN, Zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer (im Druck für: Mitt. d. Anthropolog. Gesellschaft in Wien, Bd. 1932). — Vgl. hierzu auch unten, S. 151, Nachtrag zu Anm. 22.

<sup>13a</sup> Hierhin gehören z. B. die Scherben von Naples, Ill. (vgl. unsere Abb. 1—2 u. HENDERSON, Aboriginal remains near Naples, Ill., in: Report of the Smithsonian Institute, 1882, S. 686—721, sowie B. v. RICHTHOFEN, Steinzeitliche Kamm- und Grübchenkeramik in Oberschlesien, a. a. O. (auch als Sonderdruck u. Heft 4 der Reihe: Aus Oberschlesiens Urzeit), m. Abb. 7. Verschiedene Auskünfte über die Funde von Naples verdanke ich der Liebenswürdigkeit von Direktor H. C. SHETRONE und Prof. C. E. GUTHE. Herr Prof. GUTHE äußerte sich z. B. zu ihm als Vergleich eingesandten Bildern von nordostischen jungsteinzeitlichen Scherben aus der Provinz Oberschlesien, die u. a. an Stücke von Naples erinnern, wie folgt: „Die Photographie, die Sie von den in Schlesien gefundenen Scherben beifügen, würde jedoch von einem Spezialisten niemals für ein Fragment von Mississippi-valley-Keramik gehalten werden. Die Ähnlichkeit ist jedoch so groß, daß eine Möglichkeit für fundamentale Verwandtschaft vorhanden ist. Gleichviel möchte ich nicht mit einer bestimmten Behauptung in dieser Beziehung hervortreten, bevor eingehende Studien in dieser Richtung gemacht sind.“ — An Schrifttum zur Hopewell-Kultur erwähnen wir hier: W. H. HOLMES, Aboriginal pottery of the eastern United States, a. a. O. — Derselbe, Ancient pottery of the Mississippi valley, in: 4th Annual Report of the Bureau of American Ethnol., Washington 1886, S. 361—436. — W. K. MOOREHEAD, The Hopewell mound-group of Ohio, in: Field Museum of Natural

Kulturen im ganzen und zu UHLE's Anschauung über deren hohes Alter und mittelamerikanischen Ursprung stellen mag<sup>14</sup>, so scheint jedenfalls außer Frage, daß gerade die uns angehenden keramischen Erscheinungen auch dort keinesfalls von Süden gekommen sind<sup>15</sup>. Eher könnte es sich hier vielleicht um algonkischen Einfluß handeln, der ja auf Grund verschiedener Vorkommnisse gelegentlich bereits für die Hopewell-Kultur vermutet wurde<sup>16</sup>.

Wir betrachten nunmehr kurz eine Karte (Abb. 4). Sie zeigt einmal den Fundbereich der Altsachen des großen eurasischen jungsteinzeitlichen Kultur-



Abb. 4.

Verbreitung des eurasischen Kulturkreises der jüngeren Steinzeit in Europa und Asien und der Kamm- und Grübchenkeramik dieses Kreises ähnlichsehender Tonware in Nordamerika.

History, Anthropolog. Series, Vol. VI, 5, Chicago 1922. — H. C. SHETRONE, Exploration of the Hopewell group, in: Certain mounds and village sites in Ohio, Bd. 4, Teil 4, Columbus 1926. — Derselbe, The culture problem in Ohio archaeology, in: American Anthropologist, N. S. 22, 1920, S. 144 ff. — Derselbe, The Mound-builders, New York-London 1930.

<sup>14</sup> M. UHLE, Der mittelamerikanische Ursprung der Moundbuilder-Pueblo-zivilisationen, in: Congr. Internat. des Américanistes Compte-rendu de la XXI<sup>e</sup> session, Teil 2, Göteborg 1925, S. 673 ff. Im Gegensatz dazu z. B. W. KRICKBERG, in: BUSCHAN, Illustr. Völkerkunde, Bd. 1, S. 102. — Vgl. ferner W. K. MOOREHEAD, The Mound-builder problem to date, in: American Anthropologist, N. S. 31, 1929, S. 544 ff., u. derselbe, The Hopewell mound-group of Ohio, a. a. O., sowie P. RADIN, The story of the American Indian, New York 1927, S. 192 ff. (Abschnitt: „The Mound-builders“), sowie H. C. SHETRONE, The Mound-builders. A reconstruction of the life of a prehistoric American race, through exploration and interpretation of their earth mounds, their burials, and their cultural remains, New York-London 1930.

<sup>15</sup> Vgl. W. K. MOOREHEAD, The Hopewell mound-group of Ohio, Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. VI, No. 5, Chicago 1922, S. 166.

<sup>16</sup> H. C. SHETRONE, The culture problem in Ohio archaeology, in: Amer. Anthropologist, N. S. 22, 1920, auf S. 167, und dazu auch W. H. HOLMES, Aboriginal pottery



kreises und ferner die Verbreitung früher Tongefäße Nordamerikas mit den auch für den eurasischen Kreis typischen Erscheinungen. Abgesehen von der Zeitstellung trennen riesige Räume diese beiden Gebiete. Trotz aller Ähnlichkeiten liegt daher bei einem Blick auf die Karte der Entscheid nahe, die betreffenden keramischen Besonderheiten in Eurasien und Nordamerika beruhten nur auf äußerer Gleichheit ohne geschichtlichen Zusammenhang („Konvergenz“). So ist denn ja auch bisher infolge der Verbreitung vorgeschichtlicher Keramik in Nordamerika jede Beziehung der dortigen vorkolumbischen Tonware zur Alten Welt mit Ausnahme der Funde aus dem nördlichsten Westen (Alaska<sup>17</sup>) von den meisten Forschern mit guten Einwänden gegen die früher vorgebrachten Gründe für eine andere Ansicht abgelehnt worden<sup>18</sup>.

of the eastern United States, Washington 1903, S. 194 (nach HOLMES ist auch der Obsidian in der fraglichen Kulturgruppe kein südlicher mexikanischer Einfluß, sondern rührt wohl hier aus dem Columbiatal her).

<sup>17</sup> Diese alte Tonware aus Alaska wird vielmehr allgemein als Ausläufer der nordostasiatischen Töpferei Sibiriens betrachtet. Ihre genaue Zeitstellung muß noch weiter untersucht werden. S. auch W. H. HOLMES, *Handbook of aboriginal American antiquities*, Washington 1919, S. 122. Die einfachen Verzierungen entsprechen teilweise z. B. auch in der frühaltgonkischen Tonware vorkommenden besprochenen Einzelheiten. Vgl. z. B. FR. BOAS, *America and the Old World*, in: *Congr. Intern. des Américanistes Compte-rendu de la XXI<sup>e</sup> session*, Göteborg 1925 (S. 24). — A. L. KROEBER, *American culture and the northwest coast*, in: *American Anthropologist*, N. S. 25, 1923, S. 2 ff. (über die starken asiatischen Beziehungen der Nordwestkulturen bes., a. a. O., S. 17 ff.). — Siehe ferner W. H. HOLMES, in: HODGE, *Handbook of American Indians*, II, S. 298, Abb. Eskimo-Arbeit (nach NELSON), und besonders H. W. KRIEGER, *Archaeology of Central Alaska*. „The pottery“, in A. HRDLÍČKA, *Anthrop. survey in Alaska*, in: *Bureau of Americ. Ethnol.*, 46<sup>th</sup>, *Annual Report 1928—1929*, Washington 1930, S. 145 ff. („Bonasila“-Kultur. Töpfe mit spitzen Böden, abweichend von der Eskimokeramik und der heutigen indianischen, lochbuckelartige Muster und Linienverzierung); vgl. über diese letzte Gruppe (Bonasila-Kultur) auch HRDLÍČKA, a. a. O., S. 175 (Alter: „mehrere hundert Jahre“). — Leider sind mir bisher keine Abbildungen der frühen uneskimoischen Alaskakeramik bekannt. Diese Gruppe wird noch besonders daraufhin zu prüfen sein, wieweit hier nicht etwa doch über die bisher keramiklosen Räume hinweg — vielleicht durch Wanderungen — ein Einfluß in das große Gebiet der von uns sonst hier berücksichtigten Keramik des östlichen Nordamerikas vorliegen könnte. — Durch die Liebenswürdigkeit der Herren Prof. HRDLÍČKA und Dr. DE C. RAVENEL erhielt ich während des Druckes der vorliegenden Abhandlung einige Bilder von kennzeichnenden Gefäßresten der Bonasila-Kultur. Die durch unsere Abb. 1—3 dargestellten keramischen Merkmale sieht man an diesen Stücken allerdings nicht. Dagegen zeigen sich hier zum Teil wieder Muschelschalen im Ton. Die Verzierungen bestehen meist aus manchmal von Einstichreihen begleiteten, umlaufenden eingeritzten Linien unter dem Rand der Töpfe. Ein Scherben ist wohl auch als „Textilkeramik“ anzusprechen.

<sup>18</sup> Vgl. oben Anm. 1—2 u. FR. BOAS, *America and the Old World*, in: *Congr. Intern. des Américanistes. Compte-rendu de la XXI<sup>e</sup> session*, Göteborg 1925, S. 21 ff. A. L. KROEBER sprach z. B. a. a. O., *Americ. Anthropologist*, N. S. 25, (1923), von der These, daß Amerika seine Töpferei einer Übertragung aus der Alten Welt verdanke mit den Worten „...nor, except on wild imagining, the metallurgical or ceramic arts was transported from one hemisphere to the other before Columbus...“. Meine bereits 1928 zuerst mit allem Vorbehalt ausgesprochene Vermutung, die eurasischer Jungsteinzeittonware so ähnlichen Funde aus Nordamerika beruhten vielleicht doch auf irgend einem tatsächlichen Zusammenhang und böten dann neben anderen Funden einen Hinweis auf die Einwanderung vorkolumbischer Indianer aus Sibirien über die Beringstraße, hat

Dennoch scheint uns ein endgültiger Entscheid in dem hier vorgetragenen Fall nicht so leicht zu sein. Wenn ein sicheres Urteil entstehen soll, dürfen beim Suchen etwaiger Beziehungen zwischen ganz verschiedenen Kulturkreisen nicht einzelne Bestandteile aus dem ganzen Zusammenhang herausgegriffen werden, wie dies leider jetzt z. B. in höchst phantastischer Weise bei H. WIRTH, dem Verfasser des Buches „Der Aufgang der Menschheit“ geschieht<sup>18a</sup>. So ist also die Frage zu stellen: Zeigen vielleicht die vorgeschichtlichen indianischen Kulturen auch sonst noch auffallende Übereinstimmungen mit Funden des eurasischen jungsteinzeitlichen Kreises, insbesondere mit solchen aus Sibirien? Natürlich müßte dabei zuerst eigentlich jede der in Frage kommenden amerikanischen Kulturgruppen für sich betrachtet und in dieser Hinsicht durchgearbeitet werden, aber in einem nur kurzen Bericht läßt sich dies nicht einmal für eine einzige Kulturgruppe in allen Einzelheiten erreichen. Ich beschränke mich daher in folgendem, was amerikanische Funde mit möglichen Beziehungen zur jüngeren Steinzeit des eurasischen Kreises angeht, auch nicht nur auf die Kulturgruppen mit der fraglichen Keramik.

Die nächste Karte (Abbildung 5) zeigt uns die Verbreitung gewölbter, schuhleistenkeilförmiger Steingeräte bei vorgeschichtlichen Jäger- und Fischerkulturen in Nordamerika und der Alten Welt<sup>19</sup>. Auch hier sehen wir deutlich

---

H. FINDEISEN kurz berücksichtigt. Er besprach den gedruckten Bericht über meinen Hamburger Vortrag von 1928 (B. v. RICHTHOFEN, Steinzeitliche Kamm- u. Grübchenkeramik in Oberschlesien, a. a. O.), in: Der Weltkreis, 1. Jahrg., Nr. 2, Berlin 1929, S. 23 ff. FINDEISEN hält hiernach einen Zusammenhang der beiden fraglichen keramischen Kreise der Alten und der Neuen Welt anscheinend für wahrscheinlich, möchte ihn aber lieber durch bloße „Sachgüterwanderung“ erklären. Schon angesichts der riesigen Ausdehnung der dazwischenliegenden Räume und des Fehlens von Keramik im größten Teil dieser Gebiete scheint uns aber ein solcher Erklärungsversuch, wenn man überhaupt einen Zusammenhang annehmen will, nicht zu befriedigen.

<sup>18a</sup> Vgl. hierzu z. B. P. HAMBRUCH, Die Irrtümer und Phantasien des Herrn Prof. Dr. HERMANN WIRTH, Marburg, Lübeck 1931, B. v. RICHTHOFEN, Zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer, in: Mitt. d. Anthropolog. Ges. Wien, 1932 (im Druck). S. REINACH, in: Revue Archéol., V. Série, Bd. 30, S. 136, und FR. WIEGERS (unter Mitwirkung von F. BORK, H. PLISCHKE, BR. K. SCHULTZ u. L. WOLFF): „H. WIRTH und die deutsche Wissenschaft“, München 1932, bespr. z. B. durch F. BIRKNER, in: Bayrische Vorgeschichtsblätter, Heft 10, München 1932, S. 120. WIRTH's stark auf Amerika bezugnehmendes phantastisches neues Werk: „Die heilige Urschrift der Menschheit“ zeigt, wie die bisher erschienenen Lieferungen beweisen, genau die gleiche unbrauchbare Arbeitsweise wie sein „Aufgang der Menschheit“.

<sup>19</sup> Auf den Aleuten sind ähnliche Geräte noch jetzt in Gebrauch, vgl. z. B. L. FRANZ, Bemerkungen z. Steinzeit Nordeuropas, in: Mitt. d. Anthropolog. Ges. Wien, Bd. 57, Wien 1927. Die Unterlage für unsere Karte ergab das hier und bei B. v. RICHTHOFEN, Die deutschen Funde der nordostischen Kultur der jüngeren Steinzeit, berücksichtigte Schrifttum (vgl. dazu z. B. auch W. K. MOOREHEAD, The Stone Age in North America, Bd. I, S. 273 ff., Boston-New York 1910, und CH. C. WILLOUGHBY, Prehistoric burial places in Maine, in: Arch. and Ethnol. Papers of the PEABODY Museum, I, 6, Cambridge Mass. 1898, S. 18 ff. [Geschlossene Grabfunde mit Schieferspitzten, „Schuhleistenkeilen“, Angelsenkern und Steinanhängern der in diesem Aufsatz berücksichtigten Arten, aber ohne Keramik, nach WILLOUGHBY vielleicht den Beothuk zuzuschreiben], und F. W. HODGE, Handbook of American Indians north of Mexico, Bd. 1, S. 497 [Bureau of American Ethnol., Bull. 30]). — Die „Schuhleistenkeile“ des donauländischen (band-

wieder als Vergleichsfall zu Amerika nur den eurasischen jungsteinzeitlichen Kreis, der im Osten viel länger fortlebte als im Westen. Im Gegensatz zur Tonware bietet hier die Verbreitung der Annahme eines unmittelbaren Zusammenhanges keine Schwierigkeiten! Auch die steinernen Hohlmeißel sind beiden Gebieten eigentümlich<sup>20</sup>. Die zwei letztgenannten Typen zeigt unsere Abbildung 6. Dann sehen wir (Abb. 7) weiter ungewöhnliche Formen von Steinkeulen, die wieder dem eurasischen Kulturkreis der jüngeren Steinzeit, wo sie nur in Sibirien auftreten, und Nordamerika gemeinsam sind<sup>21</sup>.



Abb. 5.

Verbreitung schuhleistenkeilartiger Steingeräte bei vorgeschichtlichen Jäger- und Fischer-völkern (also nicht einschließlich der bandkeramischen Ackerbauer) in Eurasien und Nordamerika.

keramischen) Kulturkreises der jüngeren Steinzeit Europas konnten für die Karte unberücksichtigt bleiben, da sie aus Ackerbaukulturen ohne Beziehungen zu amerikanischen Funden stammen und nicht aus Jäger- und Fischerkulturen mit solchen Übereinstimmungen.

<sup>20</sup> Die bisherige Verteilung der entsprechenden Fundorte und das sonstige Auftreten dieser Form in anderen Kulturkreisen veranlaßt uns aber, zu bemerken, daß sie hier nur ganz nebenbei erwähnt ist, ohne größeres Gewicht darauf zu legen.

<sup>21</sup> In Amerika handelt es sich allerdings in der Hauptsache um eine in Britisch-Columbien verbreitete Sonderform. Für diese allein wäre nach der Verbreitung irgendein Zusammenhang mit Sibirien zunächst unwahrscheinlich. Auch daß sich in beiden Gebieten einfache Steinanhänger des Typus unserer Abb. 11 finden, besagt an sich kaum etwas dagegen. Diese Anhängerformen kehren nämlich auch sonst in verschiedenen Kulturen ohne Zusammenhang wieder. So einfach wie sie sind, treten sie zum Teil schon in der älteren Steinzeit auf. Ohne Rücksicht auf die formenkundlichen Einzelheiten gehören aber doch auch andere frühe Steinkeulen Nordamerikas im weiteren Sinne in eine „Familie“ mit den Stücken aus dem bisher keramiklosen Gebiet der alten nordwestlichen Stämme Britisch-Columbiens, darunter solche aus Kulturgruppen mit den hier stark berücksichtigten Merkmalen in der Keramik (vgl. unsere Beispiele Abb. 7, Herkunftsnachweise bei Abb. 7, und H. J. SMITH, *The Archaeology of the Yakima valley*, in: *Anthrop. Papers*



Die folgenden Bilder (Abb. 8—10) zeigen zunächst Steinplastiken aus altindianischen Funden Nordamerikas und solche des jungsteinzeitlichen Kulturkreises Eurasiens, darunter Stücke aus Sibirien. Ein Zusammenhang

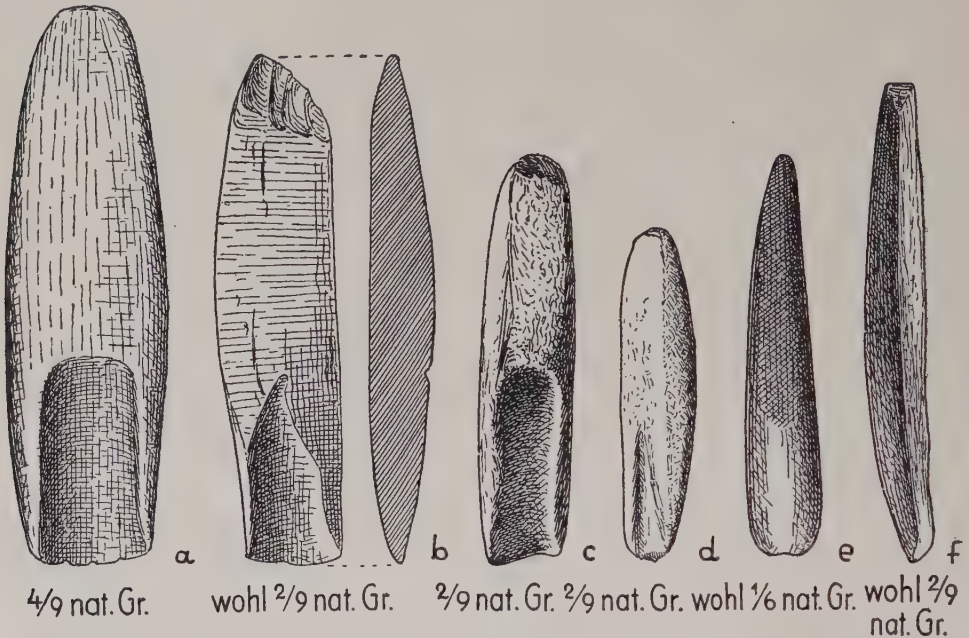


Abb. 6. Hohlmeißel und schuhleistenkeilförmige Geräte.

- a) Kenoserogebiet, Gub. Olonetz. Nach J. Poljakow, Untersuchungen in bezug auf die Steinzeit im Gub. Olonetz. Deutsche Übersetzung von Fr. Russow, St. Petersburg 1885, Taf. 4, Abb. 3.
- b) Flußgebiet des Soswa, Westsibirien. Nach J. Ailio, Fragen der russischen Steinzeit, in: Finska Fornminnesföreningens Tidskrift, 29, S. 17, Abb. 5 f.
- c) Maine, U. S. A. Nach W. K. Moorehead, The Stone Age in North America, Bd. 1, S. 281, Abb. 242.
- d) Orland, Maine, U. S. A. Nach: Papers of the Peabody Museum, 1898, Bd. 1, Nr. 6, S. 37, Abb. 38 b.
- e) Flußgebiet des Amur, Ostsibirien. Nach von Merhart, in: Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 12, Taf. 10.
- f) Vermont, U. S. A. Nach W. K. Moorehead, a. a. O., S. 277, Abb. 239.

of the American Museum of Natural History, 6, New York 1910, S. 44 u. 93 [Schieferanhänger und Keulen vom Typ Britisch-Columbien aus dem gleichen Gebiet]). Vgl. hierzu auch unten S. 140, 146 u. 149 und Anm. 29 die Bemerkungen über die Möglichkeit früher amerikanisch-nordasiatischer Kulturzusammenhänge ohne Übertragung asiatischer Formen nach Amerika auf Grund einer Verwandtschaft der betreffenden Kulturen. Als Einzelfall würden wir auch auf diese Keulen für unsere Fragen trotzdem kein Gewicht legen. Da sie aber mit zahlreichen anderen Vorkommnissen nordamerikanisch-nordasiatischer Übereinstimmungen zusammentreffen, müssen sie mindestens erwähnt werden. Lücken im bisherigen Verbreitungsgebiet, die einen etwaigen doch sogar unmittelbaren Zusammenhang zunächst unmöglich erscheinen lassen, könnten allenfalls auf Zufälligkeiten im augenblicklichen Stand der Forschung beruhen. Insbesondere fehlt es über alle hier gestreiften Fragen dieser Art noch an ausreichenden Untersuchungen und Veröffentlichungen in Nordostsibirien (vgl. G. v. MERHART, in: EBERT, Reallexikon d. Vorgeschichte unter „Sibirien“).

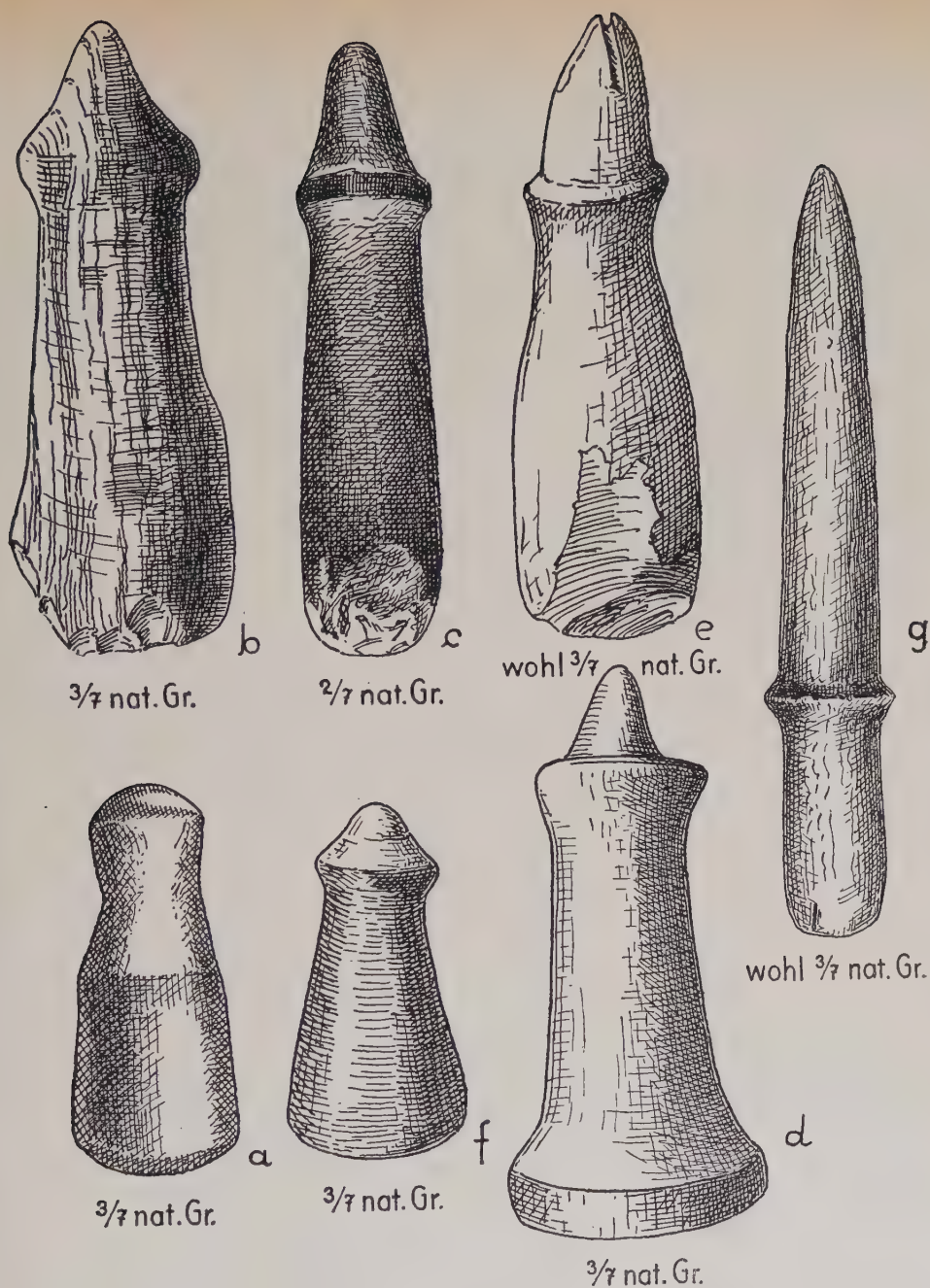


Abb. 7. Steinkeulen.

- a) Baikargebiet, Sibirien. Nach B. Petri, in: Sbornik museja antropol. i. etnogr. pri imp. akad. nauk, St. Petersburg, Bd. 3, 1916, S. 124, Abb. 12.  
 b) Biskoje, Kreis Minussinsk, Sibirien. Nach dem Fundstück. (Hamburg, Mus. f. Völkerk., Kat. Nr. 1731:10.)  
 c) Otchouri, Ostsibirien. Nach A. M. Tallgren, Collection Tovostine, 1917, Taf. 1, Abb. 9.  
 d) British Columbia. Nach H. J. Smith, in: Jesup North pacific Expedition, Bd. 2, S. 156, Abb. 23 c.  
 e) Oregon, U. S. A. The Walles and Deschutes Region. Nach Strong, Schenk und Steward (Univ. of Calif. Publ., Vol. 29, Nr. 1, S. 101, Fig. 16 d).  
 f) British Columbia. Nach H. J. Smith, An album of prehistoric Canadian art, 1923, Taf. 36, Abb. 7.  
 g) Beloit, Wisconsin. Nach W. K. Moorehead, The Stone Age in North America, II, S. 110, Abb. 514.

wurde hier für einige Fälle auch schon von ANUTSCHIN und ihm folgend, durch AILIO und v. MERHART für wahrscheinlich gehalten<sup>22</sup>.

ANUTSCHIN hielt die von ihm behandelten fraglichen Plastiken aus Ostsibirien nicht für sehr alt und kannte keine Vergleichsstücke aus Westsibirien und Europa. Er glaubte daher, die Entstehung dieser Formen weit im Osten suchen zu müssen. ANUTSCHIN nahm auf Grund der amerikanischen Funde deshalb — ohne die Zeitstellung näher zu prüfen — Nordamerika als Heimat an. Diese Meinung lehnte aber bereits v. MERHART mit Recht ab. Er bezeichnete jedoch einen Einfluß in umgekehrter Richtung von Sibirien nach



nat. Gr.     $\frac{2}{3}$  nat. Gr.    wohl nat. Gr.    wohl nat. Gr.

Abb. 8. Kleine Steinplastiken.

- a) Cadobec, Jenissey Gub. Nach von Merhart, in: Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte (unter Sibirien), Bd. 12, Taf. 9 i.
- b) Illinois, U. S. A. Nach W. K. Moorehead, The Stone Age in North America, S. 163, Abb. 158.
- c) Illinois, U. S. A. Desgl.
- d) Izwjedowo, Guv. Twer, Rußland. Nach J. Ailio, Fragen der russ. Steinzeit, in: Finska Fornminnesföreningens Tidskrift, Bd. 29, S. 109, Abb. 35 c.

Amerika im Anschluß an diese und andere zum Teil bereits von ANUTSCHIN berücksichtigte Altsachen als nicht unwahrscheinlich. Unseres Erachtens gehören die ostsibirischen Steinplastiken als durchaus typisch in den nord-eurasischen Kreis<sup>23</sup>. Wir halten also ebenso wie v. MERHART einen amerikanischen Ursprung für ausgeschlossen. Der wohl sicher vorhandene Zu-

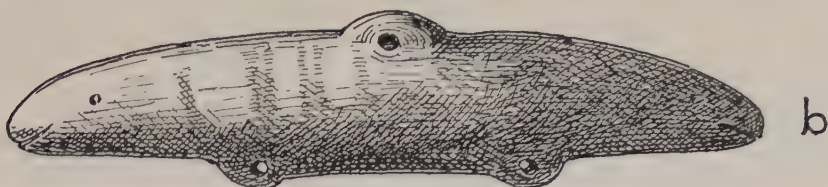
<sup>22</sup> D. N. ANUTSCHIN, O njekotorich swoeobrasnich drevnich kamennich isdjelijach is Sibiri (= O нѣкоторыхъ своеобразныхъ древнихъ каменныхъ изделияхъ изъ Сибири = Über einige eigenartige alte Steingegenstände aus Sibirien), in: Trudi d. arch. sjesda (Труды VI. арх. съѣзда), Bd. 1, Odessa 1886, S. 35 ff. — J. AILIO, Fragen der russischen Steinzeit, in: Finska Fornminnesföreningens Tidskrift, Bd. 29, 1, Helsinki-Helsingfors 1922 (S. 24) und G. v. MERHART unter „Sibirien“ in: EBERT, Reallexikon der Vorgeschichte.

<sup>23</sup> Vgl. B. v. RICHTHOFEN, Die deutschen Funde der nordostischen Kultur der jüngeren Steinzeit (in Vorbereitung). — Zu Anm. 22 vgl. den Nachtrag unten S. 151.





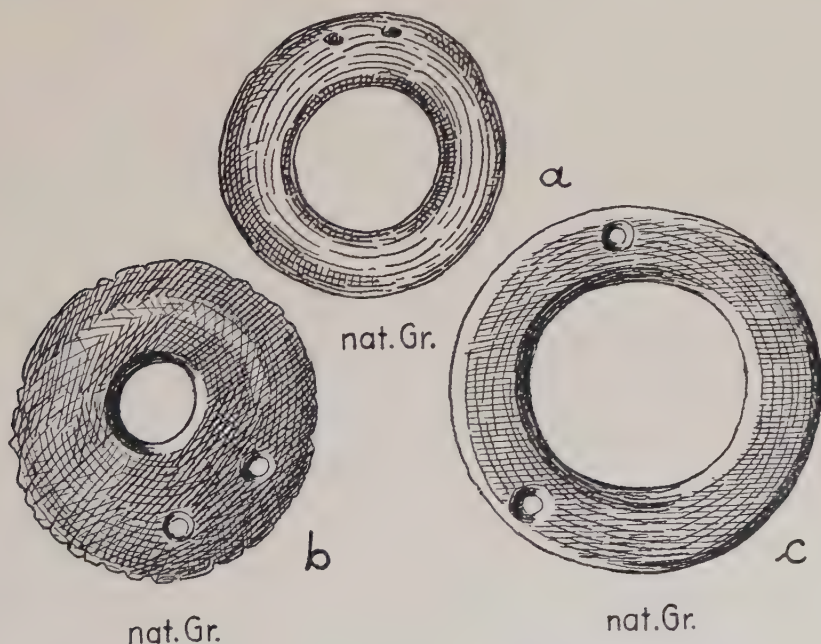
$\frac{1}{2}$  nat.Gr.



etwa  $\frac{1}{3}$  nat.Gr.

Abb. 9. Steinerner „Fischidole“.

- a) New Hampshire, U.S.A. Seabrook, nach Ch. Rau, Prehist. fishing in Europe and North America, Washington 1884, S. 209, Abb. 353.  
 b) Ostsibirien. Nach D. N. Anutschin in: Trudi 6. arch. sjesda 1884, Bd. 1, Odessa 1886, Taf. 1.



nat.Gr.

nat.Gr.

nat.Gr.

Abb. 10. Durchlochte Beinringe.

- a) Östl. U.S.A. Nach W. H. Holmes, Aboriginal pottery of the eastern United States, in: 20<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1903, S. 42, Abb. 24.  
 b) Indiana, U.S.A. Nach W. K. Moorehead, The Stone Age in North America, Boston-New York 1910, Abb. 386.  
 c) Wolossowo, Gub. Wladimir, Rußland. Nach A. S. Graf Uwarow, Arch. Rossii, Kamenn. period, Bd. 2, Taf. 23, Abb. 4240.

sammenhang zwischen der ostsibirischen und der amerikanischen Gruppe könnte nur entweder auf einer unmittelbaren Übertragung oder vielleicht auf einer älteren Verwandtschaft der betreffenden Kulturgruppen beruhen.

Hätte ANUTSCHIN doch recht gehabt, so könnten allenfalls die Anhänger einer amerikanischen Herkunft der Palaeoasiaten diese Ansicht als archäologischen Hinweis auf die Richtigkeit ihrer Ansicht auszuwerten suchen. Auch davon abgesehen wäre übrigens für alle hier berücksichtigten Fragen eine endgültige Klärung der Herkunft und der Wanderungen der Palaeoasiaten von besonderem Belang. Die hauptsächlich nach den Ergebnissen der JESUP-Expedition vielfach im Gegensatz zu den Thesen von BOGORAS schon als Tatsache vorgetragene Ansicht von einer nordamerikanischen Herkunft der Palaeoasiaten<sup>24</sup> scheint sich unseres Erachtens im Anschluß an die neuesten Arbeiten HRDLIČKA's kaum halten zu lassen<sup>25</sup>. Auch hier dürfte vielleicht doch die umgekehrte Herleitung den Vorzug verdienen. Es würde aber zu weit führen, auf diese Fragen näher einzugehen. Außerdem sind wir, wie kürzlich bereits FINDEISEN mit Recht betonte<sup>26</sup>, leider in der Altertumskunde Sibiriens noch nicht so weit, angeben zu können, welche vorgeschichtlichen Kulturen sich mehr oder minder sicher den Palaeoasiaten zuteilen lassen. Die zu fordernde weitere enge Zusammenarbeit zwischen der Vorgeschichte und der Völkerkunde und die Tätigkeit der örtlichen sibirischen Forscher werden jedoch hoffentlich in nicht zu ferner Zeit in der Lösung dieser Frage wesentlich weiter kommen. Wie notwendig eine solche Zusammenarbeit u. a. in diesem Fall ist, hat auch bereits H. FINDEISEN a. a. O. treffend unterstrichen.

Auf den nächsten Abbildungen (Abb. 11) sehen wir Typen von Hängeschmucksachen aus Stein, Bein, Muschel und Bernstein. Ihre Form ist wieder für den eurasischen Kulturkreis der jüngeren Steinzeit und einige vorgeschichtliche Kulturgruppen Nordamerikas typisch<sup>27</sup>. Das vorletzte Bild (Abb. 12)

<sup>24</sup> Vgl. z. B. FR. BOAS, Die Resultate der JESUP-Expedition, in: Verhandl. d. XVI. Internationalen Amerikanisten-Kongresses, Wien 1910, S. 3 ff. — W. JOCHELSON, Past and present subterranean dwellings of the tribes of north eastern Asia and north western America, in: Congrès Internat. des Américanistes, XV<sup>e</sup> session, II. Quebec 1907, S. 115 ff. — W. KRICKEBERG, in: BUSCHAN, Illustr. Völkerkunde, Bd. 1, S. 60.

<sup>25</sup> S. A. HRDLIČKA, Anthropolog. survey in Alaska, in: 46<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1928-1929, Washington 1930.

<sup>26</sup> H. FINDEISEN, Neue Untersuchungen u. Materialien zum Problem der westsibirischen Altasiaten sowie üb. d. Ursprung d. Altasiaten überhaupt, in: Ztschr. f. Ethnologie, Bd. 59, 1927 (S. 290). FINDEISEN hält auch die ganze Frage für ungeklärt, obwohl ihm die durch JOCHELSON aufgestellte Annahme einer amerikanischen Herkunft der Altasiaten „bestechend“ erscheint! Bei FINDEISEN, a. a. O., auch nähere Nachweise zu der Stellungnahme von BOGORAS im Anschluß an die neuesten Arbeiten HRDLIČKA's.

<sup>27</sup> Diese Typen treten allerdings zum Teil schon in der älteren Steinzeit Europas, Kleinasien und Sibiriens auf. Vgl. B. v. RICHTHOFEN, a. a. O. — G. v. MERHART, in: EBERT, Reallexikon unter „Sibirien“ und Bull. of the American School of Prehist. Research, Heft 7, April 1931. Schon das Vorkommen der schlichtesten Formen in der älteren Steinzeit Westeuropas und in verschiedenen anderen Kulturen zeigt, daß hier eine unabhängige Entstehung in verschiedenen Kulturkreisen und Zeitabschnitten nachzuweisen ist. Bei der Einfachheit dieser Schmuckstücke erscheint dies auch von vornherein selbstverständlich. Die Übereinstimmungen zwischen Nordamerika und Nordasien gehen aber wohl bei ihrer

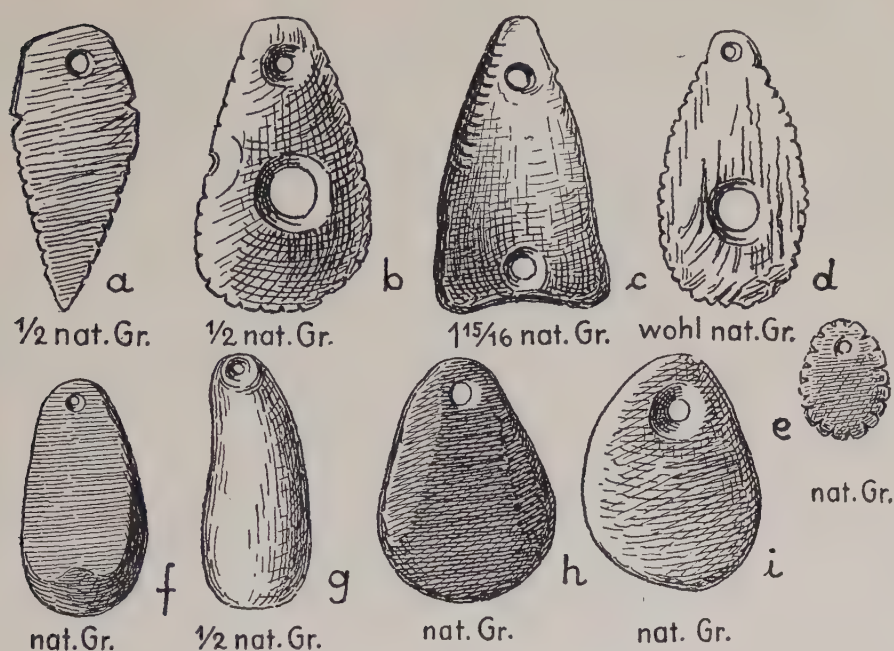


Abb. 11. Verschiedene Anhänger.

- a) Andover, Massachusetts, U. S. A. Nach K. W. Moorehead, *The Stone Age in North America*, Bd. 1, S. 336, Abb. 298.
- b) Kontschanskoje, Gub. Nowgorod, Rußland. Nach Sapiski, *Russ. arch. obtschestia*, Bd. 5, Taf. 1, Abb. 31.
- c) S. Miguel Island, Californien. Nach G. G. Heye in: *Indian Notes and Monographs*, Bd. 7, New York 1919—1921, Taf. 85.
- d) Eskimogebiet, Nordkanada. Nach Th. Mathiessen, *Archaeology of the Central Eskimos*, Kopenhagen 1927, S. 31.
- e) Baikalseegebiet, Sibirien. Nach B. Petri in: *Sbornik museja antropol. i. etnogr. pri imp. akad. nauk*, St. Petersburg 1916, Bd. 3, Taf. 10, Abb. 99.
- f) Glazkovo, Sibirien. Nach von Merhart in: *Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte*, Bd. 12, Taf. 10 p.
- g) Lytton, Brit. Columbia. Nach Jesup, *Northpacific Expedition*, Bd. 1, S. 152, Abb. 90.
- h) Wolossowo, Gub. Wladimir, Rußland. Nach J. Poljakow, *Untersuchungen in bezug auf die Steinzeit im Gub. Olonez*. Deutsche Übersetzung von Fr. Russow, St. Petersburg 1885, Taf. 7, Abb. 11.
- i) Arkansas County, U. S. A. Nach W. K. Moorehead, *The Stone Age in North America*, Bd. 1, Abb. 289.

Stärke auch für diese Gegenstände über rein zufällige Gleichheit hinaus. Im eurasischen Kreis der jüngeren Steinzeit finden sich ähnliche Stücke ebenso in Sibirien wie in Europa (vgl. v. RICHTHOFEN, a. a. O.). In Nordamerika treten sie in ganz verschiedenen Gruppen auf (vgl. Anm. 21) und sind z. B. für die Algonkin-Kulturen besonders typisch (W. KRICKEBERG, *Das Kunstgewerbe der Eskimo und nordamerikan. Indianer*, in: H. TH. BOSSERT, *Geschichte d. Kunstgewerbes aller Zeiten u. Völker*, Bd. 2, Berlin 1929 [S. 169]). Für Nordamerika hat W. K. MOOREHEAD, *The Stone Age in North America*, Bd. 1, Abb. 292, versucht, einen Teil dieser Anhänger in eine typologische Reihe zu bringen. Die altertümlichen Stücke entsprechen dabei den u. a. für die jüngere Steinzeit Sibiriens nachgewiesenen Typen. Wie Begleitfunde zeigen, kommen solche Formen in Nordamerika aber noch spät neben Kupfersachen und neben bemalter Pueblo-Keramik



zeigt dann eine besondere Art steinerner Angelsenker, für die das Gleiche gilt<sup>28</sup>. Auch die vielgenannten Schiefermesser und Schieferpfeilspitzen könnten hier erwähnt werden und noch manches andere<sup>29</sup>. Gesagt sei noch, daß auch

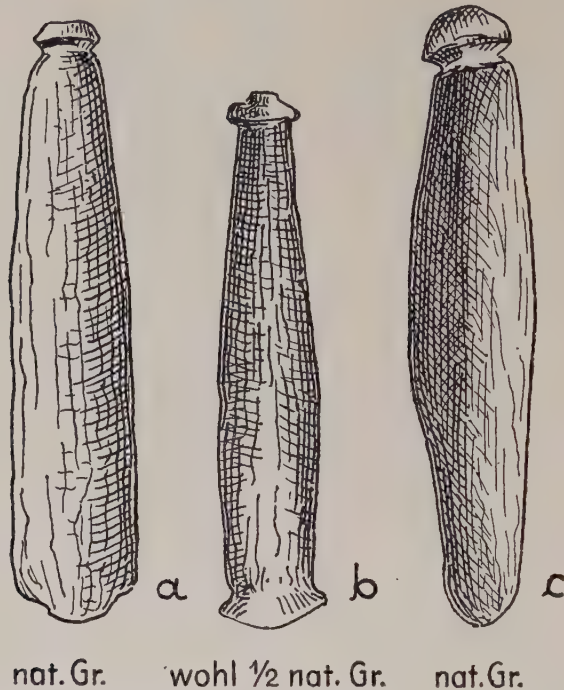


Abb. 12. Steinerner Angelsenker.

- a) Maaria, Käsämäki, Finnland. Nach A. Ayräpää-Europaeus in: Finska Fornminnesföreningens Tidskrift, 36, 1, 1926, S. 68, Abb. x.
- b) Jenissey Gub., Sibirien. Nach D. N. Anutschin in: Trudi 6. arch. sjesda 1884, Bd. 1, Odessa 1886, Taf. 1, Abb. 6.
- c) New Jersey, U.S.A. Nach Ch. C. Abbott, Primitive industry, Salem Mass. 1881, S. 407, Abb. 390.

vor. S. CH. C. WILLUGHBY, The Farmer group of earthworks, Hamilton country, Ohio, in: Papers of the PEABODY Museum VIII, 8 Cambridge-Mass. 1922, Taf. 23 (Madisonville), u. FR. H. H. ROBERTS, The ruins of Kiatuthlanna, eastern Arizona, Smithsonian Instit. Bureau of American Ethnology Bull. 100, Washington 1931.

<sup>28</sup> Vgl. Abb. 12. Dieselbe Form ist für den eurasischen Kreis auch für Sibirien wiederholt belegt. Die kleinsten dortigen Stücke wurden bisher zum Teil irrig als entartete „Fischidole“ gedeutet, vgl. ANUTSCHIN, in: Trudi 6 arch. sjeda, Bd. 1, a. a. O. Die bekannten Knochenwerkzeuge aus Pernau in Estland zeigen uns die gleiche Art auch aus Bein (Museum der deutschen Altertumsgesellschaft in Pernau — Pärnu). Aus anderen vorgeschichtlichen Kulturkreisen ist mir dieser Typ von Angelsenkern mit Ausnahme Nordamerikas und Nordeurasiens bisher nicht bekannt.

<sup>29</sup> Vgl. auch oben Anm. 2 sowie B. v. RICHTHOFEN, Steinzeitl. Kamm- u. Grübchenkeramik aus Oberschlesien, in: Aus Oberschlesiens Urzeit, Heft 4, S. 7, sowie O. SOLBERG, Beiträge zur Vorgeschichte der Osteskimo, Christiania 1907. Bei SOLBERG heißt es hier, nachdem er auf S. 75 mit Recht die Schiefersachen als Nachahmungen von Knochen bezeichnet hat, S. 76—77 u. a.: „Bemerkenswert ist, daß die Schieferspitzen hauptsächlich auf die nördlichste Zone der bewohnten Erde beschränkt sind. Bloß in vereinzelten Ge-

Knochenpfeilspitzen, wie sie im eurasischen Kreis schon in der mittleren Steinzeit auftreten und sich bis in die jüngere Steinzeit halten (vom Typ Kunda in

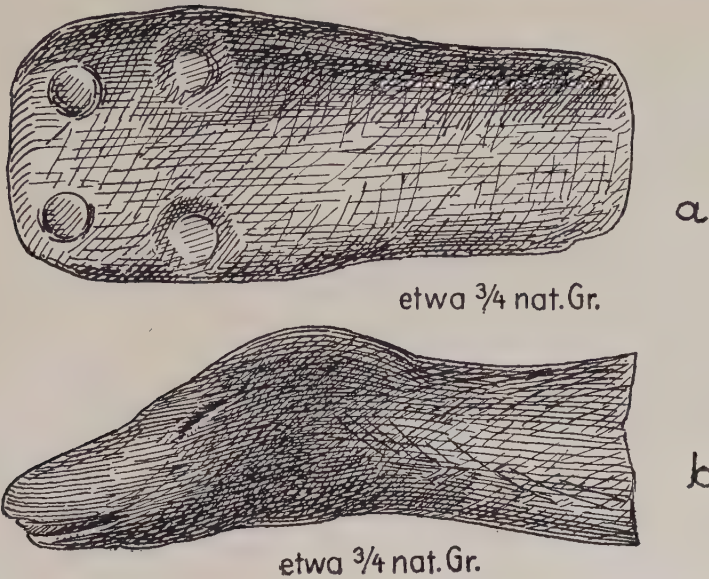


Abb. 13. Steinerne „Tieridole“.

- a) Massachusetts, U. S. A. Nach Ch. C. Abbott, *Primitive industry*, S. 160, Abb. 147.  
 b) Sibirien. Nach D. N. Anutschin in: *Trudi 6. arch. sjesda 1884*, Bd. 1, Odessa 1886, S. 42, Abb. 3, 4.

bieten sind sie in größerer Zahl nach Süden vorgedrungen. In Amerika gehören sie vorwiegend der Gegend der Eskimo, dem östlichen Kanada und Neufundland an. Wirkliche Aufmerksamkeit haben sie in den Neuenglandstaaten und New York auf sich gezogen, und es ist vielfach die Ansicht ausgesprochen worden, daß sie von den Eskimo herühren, und daß diese demgemäß einst an den Küsten der genannten Staaten gesessen haben. Es hat sich aber herausgestellt, daß die Form auch im Inneren der Britisch-Columbia gefunden (Mem. Am. Mus. Nat. Hist., Vol. IV, P. IV), wie von G. T. EMMONS (Nat. Mus., Washington) an der See (Spring Island, B. C.). Alles deutet darauf hin, daß ihre Verbreitung in Amerika dieselbe ist wie in Nordostasien und Skandinavien, zahlreich vertreten im Norden, gegen Süden zu immer seltener, bis sie je nach den Bezirken früher oder später verschwindet. Daß es sich dabei um eine Übertragung auf indirektem Wege handelt, erhellt unter anderem daraus, daß die meisten Schieferspitzen in New York ihre charakteristische Gestalt schon verloren und die breite, kurze Form der hier gewöhnlichen, zugeschlagenen Waffenschärfen angenommen haben. Unter solchen Umständen ist man nicht berechtigt, von ihrem Vorkommen auf irgendwelchen nahen ethnischen Zusammenhang zu schließen. Die originelle Form stammt aber, wie gezeigt, gewiß aus einem nördlicheren Gebiete, in Amerika dem Anschein nach aus dem Eskimogebiet, und es wäre somit die einzige eskimoische Form — vielleicht abgesehen von den krummen Schiefermessern — die größere Verbreitung gefunden hat.“ Diese im allgemeinen sehr vorsichtigen Ausführungen scheinen uns in vielem methodisch wertvoll. Nur dürfte kaum nötig sein, alle nordamerikanischen Schiefergeräte aus der Eskimokultur herzuleiten. Es gibt doch wohl auch südlich des Eskimogebietes selbständig entwickelte Schiefersachen, vermutlich im Anschluß an bodenständige Knochen Vorbilder (vgl. die oben Anm. 19 erwähnten, vielleicht von den Beothuk stammenden

Estland und dem Šigirsee in Westsibirien [Uralgebiet]), auch in der indianischen Kultur aus viel späterer Zeit vorkommen <sup>29a</sup>.

Glücklicherweise haben wir auch in Nordamerika bereits geschlossene Funde, die uns teilweise über das zeitliche und kulturgemäße Verhältnis der genannten Typen zueinander in verschiedener Hinsicht schon genügend aufklären. So sehen wir z. B. gelegentlich eine beinerne Tierplastik des fraglichen Stils neben einem Angelsenker und anderen Steingeräten der betreffenden Art in ein und demselben früh-algonkischen Skelettgrab aus der Cayuga County <sup>30</sup>. Weitere Fälle zeigten bereits die obigen Anmerkungen zu unserem Bericht.

Was ergibt sich nun aus all diesen Tatsachen? Dürfen sie etwa doch sämtlich mit bloßer äußerer Gleichheit ohne geschichtlichen Zusammenhang (Konvergenz) erklärt werden? Alte „primitive“ Jäger- und Fischerkulturen gab es genug in der Welt. Warum haben wir aber bei den früheren indianischen Funden immer wieder Übereinstimmungen gerade mit der stofflichen Kultur der sibirischen Jungsteinzeit und anderen Gruppen des großen nord-eurasischen Kulturkreises? Nur dort finden wir auch die gleichen Bestandteile zusammen vereint. Manche gemeinsamen Erscheinungen z. B. in der religiös-schamanistisch zu deutenden Kunst <sup>31</sup> sprechen auch für über-

---

Funde aus Maine). — Eine gewisse weitläufige Urverwandtschaft der gesamten fraglichen Kulturgruppen Nordeurasiens und Nordamerikas könnte, soweit nicht Übertragungen in Frage kommen, vielleicht doch mit der Grund für diese Übereinstimmungen sein. Die bloße Gleichartigkeit der Wirtschaftsstufe und Kultur reicht zwar zur Erklärung von vereinzelt Übereinstimmungen solcher Art an sich unter Umständen auch aus, aber zwischen Nordasien und Nordamerika gibt es hierfür — von Einzelgründen abgesehen — zuviel solche Fälle. Vgl. hierzu auch die Ansichten von BOGORAS über die doch wohl einheitlich entstandene Grundlage der „circumpolaren“ Kulturen, W. BOGORAS, *New problems of ethnographical research in polar countries*, in: *Proceedings of the XXI. Internat. Congr. of Americanists*, I, Haag 1924, S. 226 ff. — In den Neu-England-Staaten treffen wir die Schiefergeräte (vgl. K. W. MOOREHEAD, *The Stone Age in North America*, Bd. 2, Boston-New York 1910, S. 311) übrigens zum Teil auf den gleichen Fundplätzen wie die Tonware mit Übereinstimmung zu eurasischen Funden. — Wie bereits W. H. HOLMES 1919 forderte, sind die Schiefergeräte Nordamerikas im Vergleich mit den altweltlichen Stücken noch weiter zu bearbeiten, s. derselbe, *Handbook of aboriginal American antiquities*, S. 31. HOLMES hält die Frage nach etwaigen Beziehungen der amerikanischen Gruppe zu Eurasien für noch ungeklärt. Leitet man mit SOLBERG in Amerika alle aus der Eskimokultur her, dann bleibt unseres Erachtens noch immer auch eine Beziehung zu Nordasien gegeben, da wir die Urheimat der Eskimos im Anschluß an verschiedene neue Veröffentlichungen sicher in Sibirien suchen. Vgl. dazu A. HRDLÍČKA, *Anthropolog. survey in Alaska. 46th Annual Report Bureau of Americ. Ethnol. 1928-1929*, Washington 1930, mit ausführlicher Übersicht zum Stand der Urheimatfrage für die Eskimokulturen.

<sup>29a</sup> Vgl. O. MENGHIN, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Taf. 27, Abb. 5 u. S. 228 ff., Wien 1931, u. G. G. HEYE, *Certain artefacts from San Miguel Island, California*, in: *Indian Notes and Monographs*, VII, 4, New York 1921.

<sup>30</sup> D. A. CADZOW, *Prehist. Algonkin burial site in Cayuga county, New York*, in: *Indian Notes*, Bd. II, New York 1925, S. 56 ff. CADZOW folgt der Ansicht, daß sich die alte Algonkinkultur im Staat New York in 4 Zeitstufen teilen läßt und setzt die fraglichen Gräber in die Stufe 2—3.

<sup>31</sup> S. B. v. RICHTHOFEN, *Zur Kunst des nordostischen Kulturkreises der jüngeren Steinzeit*, in: „*Congressus Secundus Archaeologorum Balticorum Rigae* (1931) — der-



ein stimmende Züge in der geistigen Kultur. Soll das alles nur Zufall und immer wieder Konvergenz sein?

Betrachten wir nun noch kurz das sogenannte „negative Element“, auf das BOAS bei solchen Vergleichen von Kulturkreisen mit Recht besonderen Wert legt<sup>32</sup>: Die ältesten jungsteinzeitlichen Kulturen Nordamerikas kennen keinen Ackerbau, der eurasische Kulturkreis der jüngeren Steinzeit<sup>33</sup> ebenfalls nicht. Die frühesten indianischen Kulturen haben als Haustier nur den

selbe, Die deutschen Funde der nordostischen Kultur der jüngeren Steinzeit (in Vorbereitung) und derselbe, Zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtl. Altertümer (druckfertig, erscheint 1932, in: Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien). Im Rahmen der Frage nach den vorgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasien verdiente auch der Schamanismus beider Gebiete einmal gründlich vergleichend untersucht zu werden. Für den Schamanismus der amerikanischen Nordoststämme, z. B. seine ältere Form bei den Algonkin, ist u. a. bereits von SPECK die Ansicht vertreten worden, daß hier ein eskimoischer Einfluß auf die geistige Kultur der betreffenden Indianer vorliege. Die umgekehrte Annahme oder eine Selbständigkeit der betreffenden Erscheinungen bei den Nordoststämmen lehnte SPECK ab (s. seine Arbeit „Penobscot Shamanismus“, in: *Memoirs of the American Anthrop. Association* VI, Lancaster U. S. A. 1919, S. 239). Vielleicht kommt auch in diesen Dingen mehr als bisher angenommen wurde, die Folge einer Urverwandtschaft zwischen indianischen, eskimoischen und sibirischen Kulturen in Frage. Tiefgründige Vorarbeiten der fraglichen Art lieferten bereits die Berichte über die JESUP-Expedition und HALLOWELL's wertvolle Untersuchung: *Bear ceremonialism in the northern Hemisphere*, in: *Americ. Anthropologist*, N. S. 28, 1926. Vgl. z. B. ferner A. A. GOLDENWEISER, *Early civilization*, New York 1922, S. 214 ff. („Mediciner among the Chukchee and others“), u. C. WISSLER, *The American Indian*, 2. Aufl., New York 1922, S. 199 ff. (Abschnitt: „Shamanism“). Vgl. auch die kultische Bedeutung der sogen. Tierkopfwaffen (s. hierzu A. AYRÄÄPÄÄ [= Europaeus], in: EBERT, *Reallexikon d. Vorgeschichte* unter „Tierförmige Steinwaffen“) und umgehängt getragener „Tieridole“ (vgl. B. v. RICHTHOFEN, *Die deutschen Funde der nordostischen Kultur der jüngeren Steinzeit [in Vorbereitung]* und M. HOERNES, *Urgeschichte d. bildenden Kunst*, Wien 1925 [S. 246]).

<sup>32</sup> FR. BOAS, *America and the Old World*, in: *Congr. Internat. des Américanistes. Compte-rendu de la XXI<sup>e</sup> session*. Göteborg 1925, S. 21 ff. Methodisch wenig empfehlenswert scheint mir in dieser sonst sehr beachtenswerten Arbeit des Altmeisters der nordamerikanischen Völkerkunde, daß wiederholt die Alte und die Neue Welt als Ganzes miteinander verglichen werden, auch wenn es sich um die Beantwortung von Sonderfragen und das Alter der amerikanischen Beziehungen zur Alten Welt handelt. So sind z. B. sicher der amerikanischen Ackerbau und die dortige Haustierzucht, abgesehen vom Vorkommen des Hundes, ursprünglich ganz selbständig. Bei dem Vergleich der Wirtschaftsformen aus vorkolumbischer Zeit Nordamerikas sehen wir aber z. B., wie bereits hervor gehoben, nichts Fremdes gegenüber den doch wohl für solche Gegenüberstellungen in erster Linie in Frage kommenden nordsibirischen Kulturen, sondern im Gegenteil Zusammenhänge und Gleichheiten. So vergleicht BOAS z. B. auch das „religiöse Fühlen“ der Alten und Neuen Welt, wobei ihm das Ergebnis wieder die Gegensätzlichkeit zu zeigen scheint. Es heißt dort u. a.: „Quite foreign to American feeling is the ordeal or the decision by combat. In these respects the Arctic-Siberians resemble the Americans.“ Also auch hier haben wir im entscheidenden Punkt, nämlich beim Vergleich mit Sibirien wieder das Gemeinsame und nicht die Verschiedenheit!

<sup>33</sup> Vgl. z. B. F. W. HODGE, *Handbook of the American Indians north of Mexico*, Washington. — W. H. HOLMES, *Handbook of aboriginal American antiquities*, Washington 1919, u. B. v. RICHTHOFEN, *Die deutschen Funde der nordostischen Kultur d. jüngeren Steinzeit (in Vorbereitung)*.

Hund<sup>34</sup>, die Gruppen des eurasischen jungsteinzeitlichen Kreises desgleichen<sup>35</sup>. Auch daß dieser Kulturkreis nach Ausweis durch die Funde nicht im Besitz der Weberei und Spinnerei gewesen sein kann<sup>36</sup>, scheint mir in unserem Zusammenhang von Belang.

Kehren wir nun noch einmal zu der Keramik zurück. Es ist gelegentlich mehrfach betont worden, daß die Irdenware in Eurasien und Amerika im wesentlichen an die Verbreitung des Ackerbaues gebunden sei<sup>37</sup>. Gerade die Keramik der uns hier angehenden Art scheint dagegen in Eurasien ebenso wie in Nordamerika vorwiegend eine Eigentümlichkeit von Jäger- und Fischer-völkern gewesen zu sein<sup>38</sup>.

Eine Urverwandtschaft zwischen diesen beiden Gruppen könnte vielleicht in gewisser Weise sogar dann bestehen, wenn man auch einen unmittelbaren Zusammenhang auf Grund der Verbreitungskarten und der Zeitstellung ausschließen möchte<sup>39</sup>. Niemand wird z. B. die ostdeutsche

<sup>34</sup> G. BUSCHAN, *Die Sitten d. Völker*, Bd. 1, Berlin 1914, S. 138, u. FR. BOAS, a. a. O., S. 25.

<sup>35</sup> O. F. GANDERT, *Forschungen z. Geschichte d. Haushundes*. Die Steinzeitrassen in Nordosteuropa: Mannus-Bibliothek, Nr. 46, Leipzig 1930. — BOAS meint, a. a. O. S. 25, den Hund hätte die amerikanische Urbevölkerung schon zur älteren Steinzeit als Haustier bei ihrer Einwanderung über die Beringstraße mitgebracht. Dem steht aber u. a. entgegen, daß der Hund als Haustier nachweislich zuerst in der mittleren Steinzeit auftritt (s. GANDERT, a. a. O.). Hat BOAS sonst in bezug auf den Hund recht, so müßte man diese Einwanderung frühestens in die mittlere Steinzeit setzen! Vgl. sonst über die Frage des Alters des Hundes als Haustier im Gegensatz zu BOAS z. B. C. WISSLER, *The American Indian*, 2. Aufl., New York 1922, S. 32. WISSLER hält es allerdings überhaupt für unwahrscheinlich, daß der Hund nach der neuen Welt von den ersten aus Asien kommenden Siedlern mitgebracht worden sei. Zur Frage der Abstammung der amerikanischen Hunde aus Sibirien vgl. auch FR. FLOR, *Haustiere u. Hirtenkulturen*, in: *Wiener Beiträge z. Kulturgeschichte u. Linguistik*, Jahrg. I (1930), S. 85, u. W. KOPPERS, *Der Hund i. d. Mythologie d. zirkumpazifischen Völker*, in: *Wiener Beiträge z. Kulturgeschichte u. Linguistik*, Jahrg. I (1930), S. 388, und die dort erwähnte Arbeit von M. GLOVER ALLEN mit dem Versuch des Nachweises der Zusammengehörigkeit des amerikanischen Haushundes mit der Alten Welt.

<sup>36</sup> B. V. RICHTHOFEN, a. a. O. — Zur Verbreitung der Weberei in den Kulturkreisen der Völkerkunde vgl. z. B. F. V. LUSCHAN, *Zusammenhänge und Konvergenz*, in: *Mitt. d. Anthropol. Ges.* Wien, Bd. 48, Wien 1918 (bes. S. 111). — Für Nordamerika siehe FR. BOAS, a. a. O., u. C. WISSLER, a. a. O., S. 44 ff. u. 53.

<sup>37</sup> FR. BOAS, a. a. O., und derselbe, *Kultur u. Rasse*, 2. Aufl., Berlin 1922, S. 153. — A. L. KROEBER, *American culture and the northwest coast*, in: *American Anthropologist*, N. S. 25 (1923), S. 3. — Zur Verbreitung der Töpferei in Amerika s. ferner A. A. GOLDENWEISER, *Early civilisation*, New York 1922, bei S. 305, mit Karte Abb. 57 nach C. WISSLER, *The American Indian*, 2. Aufl., New York 1922, S. 66—88, mit Karte Abb. 22.

<sup>38</sup> Für Eurasien vgl. B. V. RICHTHOFEN, a. a. O., für Nordamerika das hier berücksichtigte einschlägige Schrifttum, z. B. über die früh-algonkischen Funde und u. a. W. KRICKBERG, in: BUSCHAN, *Illustr. Völkerkunde*, Bd. 1, S. 168 (*Jägertum der Algonkin!*).

<sup>39</sup> Bei meinen ersten Ausführungen über diese Fragen (Tagungsbericht d. Deutschen Anthropolog. Gesellsch. Bericht üb. d. 50. allgem. Versammlung in Hamburg 1928, Hamburg 1929 [S. 117]), habe ich auch mit Belegen auf das lange Andauern von manchen Erscheinungen des nordostischen Kulturkreises der jüngeren Steinzeit in Eurasien ver-



Keramik des eurasischen Kreises aus Sibirien herleiten oder die ihr ähnliche des Baikal- und des Jenessegebietes aus Ostdeutschland, und doch stehen die fraglichen Kulturgruppen unstreitig alle in einem gewissen verwandtschaftlichen Zusammenhang! Die Eigenart und Verwandtschaft ihrer Grundlagen dürfte hierfür besonders entscheidend gewesen sein. Ähnlich kann es vielleicht auch mit der betreffenden nordamerikanischen Keramik und der sibirischen stehen. Das heißt, möglicherweise wirkte sich hier also eine schon vorneolithische Urverwandtschaft verschiedener Völker in gleicher Richtung aus <sup>40</sup>.

Man könnte vielleicht theoretisch gegen unsere Verwertung der genannten keramischen Eigentümlichkeiten noch folgendes einwenden: Es handelt sich um sehr einfache Erscheinungen, die doch ebensogut in Mittel- oder Südamerika auftreten und von Süden nach Nordamerika gekommen sein könnten! Für einen solchen Schluß fehlt aber jede archäologische Unterlage. Aus südlichen Hochkulturen können diese Dinge nicht stammen. Deren Keramik war höher entwickelt und vollständig anders. Wo in Nordamerika keramische Bildungen mit südlichen Vorbildern zusammenhängen, zeigt sich

wiesen. Für die Frage etwaiger unmittelbarer vorgeschichtlicher Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasien ist aber im Anschluß daran ergänzend zu betonen, daß als Ausgangspunkt nur noch kein Metall führende Kulturen in Frage kämen, da im vor-kolumbischen Amerika jede Anknüpfung zur bronze- und eisenzeitlichen Metallbearbeitung der Alten Welt fehlt.

<sup>40</sup> Neuerdings ist z. B. ein Zusammenhang gewisser mittelsteinzeitlicher Fundgruppen Eurasiens mit Nordamerika auf Grund der Funde der vielleicht in Nordasien entstandenen Komsakultur Norwegens vermutet worden (A. BJÖRN, Noen norske stenalderes problemer, in: Norsk Geologisk Tidsskrift, Bd. 10, S. 70 ff., und derselbe, Nye boplassfund fra yngre stenalder i Finmark. Oslo 1930, S. 49). BJÖRN glaubt, die Komsakultur Norwegens habe ihre Wurzel in einem jungpaläolithischen Kulturmittelpunkt Nordasiens, und von diesem seien Ausstrahlungen nach Westen bis Norwegen und nach Osten bis nach Nordamerika gegangen. Sollte sich diese beachtenswerte Arbeitsannahme BJÖRN's in Zukunft bei weiteren Studien und auf Grund neuer Funde als zutreffend bewähren, dann hätten wir einen ersten archäologischen Hinweis auf einen Grund einer sich in jüngerer Zeit noch weiter auswirkenden Urverwandtschaft zwischen nordamerikanischen und eurasischen Kulturgruppen aus so früher Zeit. Mit allem Vorbehalt verweist BJÖRN, a. a. O., im Rahmen seiner Vermutungen auch auf die Ainafrage und denkt daran, daß sich die oft besprochenen Beziehungen der Ainu zu Europa auch am besten erklären ließen, wenn wir für einige Teile von Nordeuropa und Ostasien auf Grund der Komsakultur und ähnlicher Fundgruppen einen ursprünglich verwandten Bevölkerungsteil nordasiatischer Herkunft annehmen könnten. Es würde zu weit führen, hier auf diese Anregungen weiter einzugehen (vgl. zu BJÖRN's Ansichten auch O. MENGHIN, Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931, S. 264). In anderer Weise denkt MENGHIN an die Möglichkeit von Zusammenhängen gewisser amerikanischer Funde zu einzelnen zum Teil erst von ihm aufgestellten altsteinzeitlichen Kulturkreisen Eurasiens, aber bisher ohne ausführliche Begründung und im Rahmen weitgespannter, in der Hauptsache rein theoretischer Arbeitsannahmen, vgl. O. MENGHIN, Weltgeschichte d. Steinzeit, Wien 1931, S. 28, 111, 120, 129, 200, 225—227, 317 u. 598. Vgl. hierzu auch unter Anm. 42 die Angaben über die Stellungnahme HRDLÍČKA's zu dem Alter der frühesten Funde Amerikas und die bei B. v. RICHTHOFEN, Zur religionswissenschaftl. Auswertung vorgeschichtl. Altertümer, in: Mitt. d. Anthropol. Gesellsch. Wien, Bd. 1932, genannten Arbeiten zu dieser Frage.



dies bereits mehr oder minder deutlich, z. B. im „Moundbuilder-Kreis“. Gewiß hat es auch im Süden ältere urtümliche Tonwaren gegeben, aber nichts spricht archäologisch dafür, daß auch diese bereits auf den Norden eingewirkt hätten. Ihre einfachen Verzierungen und Formen sind anders. Sie zeigen bisher nirgends die wichtigsten dem Norden und Eurasien gemeinsamen Erscheinungen, gar nicht zu reden von dem für die fraglichen Gruppen aus Nordamerika typischen und methodisch besonders wichtigen gemeinsamen Auftreten dieser Züge. Für einen Teil unserer alten nordamerikanischen Tonware kommen nun anscheinend außerdem noch einige bisher nicht berührte technische Merkmale dazu. Diese sind bereits von C. WISSLER ohne Bezugnahme auf die hier behandelten Vergleichspunkte ähnlich gedeutet worden. Sie treten allerdings alle noch in später geschichtlicher Zeit auf. Dasselbe gilt, wie wir schon sahen, für die hier sonst berücksichtigten Altsachentypen nur sehr zum Teil. WISSLER's Sätze zu der fraglichen Keramik wurden mir erst nach dem ersten Abschluß der vorliegenden Studie bekannt. Sie stehen in seinem Werk „The American Indian“ (New York 1922) und seien hier wegen ihrer Wichtigkeit für die von uns gestreiften Fragen wörtlich wiedergegeben. Es heißt bei WISSLER a. a. O., auf Seite 69/70 wie folgt:

„As a rule, all the New World potters used the coil method; i. e. slender rods of clay were rolled out to convenient lengths and the vessel built up spirally. In some vessels from the Pueblo area the original traces of the coils were retained as decorative motives, but as a rule, the surfaces were afterwards scraped smooth and to the requisite thinness. So far as we have data, the coil method was used in all of the Amazon area of South America and in southwestern and eastern United States, except in the general area about the Great Lakes. In this northern section, we have the Mandan-Hidatsa type, fully described by G. L. WILSON, in which the vessel is worked out from a single block of clay, then beaten into shape with a paddle, fired, rubbed with grease, and coated with a solution of boiled maize. Less complete, but still adequate data from the Blackfoot, Menomini, and Pawnee indicate that in the upper Mississippi area we had a generalized type of this process in contrast to the coil method. Eastward in the northern Algonkin area our data are not so good, but it is generally believed that the coil process prevailed, except in the farthest north where the pottery was very crude.

This upper Mississippi, or Mandan-Hidatsa type has a striking resemblance to Alaska-Siberian pottery. The studies of JOCHELSON and BOGORAS show one general method for Alaska and eastern Siberia, a method closely paralleling the Mandan-Hidatsa type. The Blackfoot, Menomini, Cree, and some of the adjacent tribes fired their pots by putting them over the fire, as in use, after first soaking them with fat. This is also the usual method among the Chukchee and Alaskan Eskimo. The archaeological specimens collected by STEFÁNSSON at Cape Parry also show this crude firing. We thus have two regions with similar pottery traits, which as previously stated, may, after all, be connected west of Hudson Bay. If so, we may speak of this northern pottery area as a possible intrusion from Asia.“

Leider ist es mir nicht möglich, in amerikanischen Museen selbst zu

prüfen, wieweit sich diese Merkmale wirklich auch auf die hier berücksichtigte frühe vorkolumbische Ware erstreckt haben könnten. WISSLER denkt wohl an einen ziemlich späten asiatischen Einfluß. Die Unmöglichkeit, die betreffenden Funde selbst bearbeiten zu können, und das bloße Angewiesensein auf das Schrifttum ist mir natürlich für diese und zahlreiche weitere Fragen besonders störend. Die europäischen Museen besitzen keine Sammlung, die hier für die fehlende Gelegenheit, die amerikanischen besuchen zu können, wenigstens einigermaßen Ersatz böte.

Das genaue Alter der hier behandelten archäologischen vorkolumbischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasien ist also im einzelnen vorwiegend noch ungeklärt. Das gleiche gilt für die Frage, wieweit es sich um unmittelbare Beziehungen handelt und aus welcher Zeit oder ob nur um solche auf Grund einer älteren Verwandtschaft der betreffenden Kulturen <sup>40a</sup>. Das- selbe gilt zum Teil auch für die Prüfung, in welchem Ausmaße die vor- geführten amerikanischen Funde mit Vergleichsstücken im nordeurasischen Kulturkreis der jüngeren Steinzeit untereinander gleich alt sind oder ver- schiedenen Zeitstufen angehören. Eine beträchtliche Anzahl ist, wie wir sahen, wohl sicher früh-algonkisch <sup>40b</sup>. Dadurch gewinnen für die ein- schlägigen Fragen auch die Untersuchungen über die Ursitze und die ältesten Wanderungen der Algonkin an Belang. Es möge genügen, hierzu an dieser Stelle nur noch auf zwei einschlägige Arbeiten von BOAS und BIRKET-SMITH <sup>41</sup>

<sup>40a</sup> Methodische, in diesem Zusammenhang wichtige Sätze zu der Frage, wieweit handelt es sich bei geschichtlichen Beziehungen von einander ähnlichen Kulturerscheinungen um Übertragung oder um die Folgen einer Urverwandtschaft, brachte F. GRAEBNER in seiner „Methode der Ethnologie“ (Heidelberg 1911), S. 96 ff. Allerdings geht GRAEBNER zum Teil im Ablehnen der Möglichkeit selbständigen Entstehens gleichartiger Formen zu weit. Vgl. oben Anm. 2a. — Im Anschluß an eine freundliche briefliche Kritik meiner Stellungnahme zu GRAEBNER durch Herrn Professor KOPPERS möchte ich an dieser Stelle ergänzend noch folgendes bemerken: GRAEBNER gibt allerdings bekanntlich an sich die Möglichkeit des Vorkommens selbständiger „Gleichläufe“ (= Konvergenzen) zu, aber nicht das Vorhandensein zweifelsfreier Prüfungsmerkmale für diese Frage. Zur Fest- stellung etwaiger Kulturverwandtschaften sind aber solche seines Erachtens gegeben, z. B. durch die sogen. Form- und Quantitätskriterien und verschiedene Hilfskriterien. Das ist besonders deutlich u. a. der Fall, wenn sich mehrere dieser Merkmale gleich- zeitig für eine Prüfung eignen. Es fragt sich nun, wieweit in Fällen, wo diese Kriterien der Kulturverwandtschaft aus irgendwelchen Gründen nicht anwendbar oder nicht überzeugend erscheinen, bereits mit Sicherheit auf reinen Gleichlauf (= Konvergenz) geschlossen werden kann oder ob dann, wie GRAEBNER und KOPPERS meinen, vorläufig stets ein Entscheid unmöglich ist. Bei den hier oben abgelehnten Beispielen von GRAEB- NER's Verknüpfungen schiene uns allerdings ein bloßes vorläufiges Ablehnen des Ent- scheids zu zurückhaltend zu sein. Alle methodisch in Frage kommenden Punkte sprechen hier nämlich unseres Erachtens deutlich gegen die Möglichkeit eines geschichtlichen Zusammenhanges zwischen den fraglichen Erscheinungen.

<sup>40b</sup> Vgl. hierzu auch W. KRICKEBERG's Angaben über den Formenvorrat der algonkischen Funde in H. TH. BOSSERT, Geschichte d. Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker, Bd. 2 (1929), S. 169 (Abschnitt: „Das Kunstgewerbe der Eskimo u. nordameri- kanischen Indianer“).

<sup>41</sup> K. BIRKET-SMITH, A geographic study of the early history of the Algonquian Indians, in: Internationales Archiv f. Ethnographie, Bd. XXIV, Leiden 1918. — FR. BOAS, Ethnological problems in Canada, in: Congr. Intern. des Américanistes, XV<sup>e</sup> sessions.

zu verweisen. Daß weitverbreitete Erfindungen und andere Bestandteile der stofflichen und geistigen Kultur in Nordamerika und Sibirien übereinstimmen und auch starke rassenkundliche Beziehungen bestehen, ist allerdings schon lange bekannt. Bisher galt dies allerdings ethnologisch in der Hauptsache von Erscheinungen aus Nordwestamerika, die sicher aus Asien kamen, aber zum großen Teil erst ziemlich spät. Erst 1929 hat z. B. BOAS in einer auch methodisch besonders lehrreichen, wertvollen Zusammenfassung für weitere Kreise über den einschlägigen Stand der Forschung vom völkerkundlichen, sprachwissenschaftlichen und anthropologischen Standpunkt aus berichtet<sup>42</sup>. Die hier gewählte Art der Betrachtung sollte versuchen, vielleicht einige neue archäologische Gesichtspunkte für den Gang der weiteren Arbeiten über das älteste Verhältnis der Kulturen des Nordteils der neuen Welt zu Eurasien beizubringen.

Es wäre verlockend, über verschiedene gestreifte Fragen noch mehr zu sagen, z. B. in Verbindung mit einem Überblick über den jetzigen Stand der Forschung in bezug auf die gesamte Herkunft der Indianer. Das würde aber den Rahmen dieses kurzen Berichtes sprengen. Zahlreiche berührte Punkte scheinen überdies vorläufig auch hierfür noch zu ungeklärt zu sein. Gerade die sibirischen jungsteinzeitlichen Kulturen sind nämlich, wie gesagt, noch

---

Quebec 1907, S. 151 ff. — Vgl. auch P. RADIN, *The story of the American Indian*, New York 1927, u. C. WISSLER, *The American Indian*, New York 1922, bes. S. 367 ff. (Abschnitt: „The migration factor“ u. S. 362—364, Abschnitt: „Correlations of classifications“), und CYRUS THOMAS, *Wandering of north american tribes*, Quebec 1906.

<sup>42</sup> FR. BOAS, *Migrations of Asiatic races and cultures to North America*, in: *The Scientific Monthly*, Bd. 28, New York 1929, S. 110—117. — Vgl. u. a. hierzu auch C. WISSLER, *The American Indian*, New York 1922, S. 389 ff. (Abschnitt: „New World origins“) sowie A. HRDLIČKA, *Remains in eastern Asia of the race that peopled America*, *Smithsonian Misc. Collections*, Bd. 60, Nr. 16, Washington 1912, u. derselbe, *Anthrop. survey in Alaska*, *Bureau of American Ethnol.*, 46<sup>th</sup> Annual Report 1928-1929, Washington 1930. HRDLIČKA lehnt bekanntlich für alle bisher von einzelnen Forschern als paläolithisch im Sinne der altweltgeschichtlichen Zeiteinteilung angesehenen Funde ein so hohes Alter ab und denkt an eine verhältnismäßig späte Einwanderung der ersten Besiedler Amerikas über die Beringstraße. Die meisten Amerikanisten sind auch jetzt für einen asiatischen Ursprung der Indianer, verlegen aber den Zeitabschnitt der frühesten und wesentlichen vermuteten Einwanderungen aus völkerkundlichen, sprachwissenschaftlichen, geologischen und anderen Gründen mehr oder minder weit in das Diluvium zurück. Vgl. hierzu auch: J. W. FEWKES u. a., *The problems of the unity or plurality and the probable place of the origin of the American aborigines*, in: *American Anthropologist*, N. S. 14 (1912), S. 1 ff. — H. J. SPINDEN, a. a. O. — G. STEINMANN, *Zur Besiedelung Amerikas*. *Proc. of the twentyfirst Intern. Congr. of Americanists*, P. I, Haag 1924, S. 63 ff. — C. WISSLER, *Material cultures of the north American Indians*, in: *American Anthropologist*, N. S. 16, 1914, S. 447 ff. (WISSLER denkt hier an eine spätpaläolithische oder sogar erst frühneolithische Einwanderung). — P. SARASIN, *Zur Frage von der prähistor. Besiedlung von Amerika* (wichtige kritische Ausführungen mit weiteren Schriftnachweisen), in: *Denkschriften der Schweizerischen Naturforsch.-Gesellsch.*, Bd. 64, Abhandlung 3, Zürich 1928, S. 235—269. — Zur Geschichte der Forschungen über alte Beziehungen von Kulturen Amerikas zu anderen Erdteilen und A. HETTNER's Stellungnahme bringt H. PLISCHKE beachtenswerte Angaben (vgl. die Besprechung von A. HETTNER's geistreicher, aber in vielen Einzelheiten zu berichtigender Arbeit „Der Gang der Kultur über die Erde“, Leipzig-Berlin 1929, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen*, Jahrg. 1929, Nr. 12, durch PLISCHKE).



nicht genügend erforscht, besonders im fernen Osten. Ebenso harren in der nordamerikanischen Archäologie viele einschlägige Fragen, vor allem in bezug auf die Altersfolge der einzelnen Kulturen, erst der Lösung<sup>43</sup>. Ich hoffe aber, vielleicht trotzdem bereits durch diese nur skizzenhaft kurzen Ausführungen eines gezeigt zu haben: Eine enge Zusammenarbeit zwischen der Völkerkunde und der Vorgeschichte, wie sie z. B. Professor THILENIUS stets gefordert hat<sup>44</sup>, dürfte auf dem behandelten Gebiet in Zukunft noch Ergebnisse zeitigen können, die auch für grundlegende Fragen der Amerikanistik nicht ohne Belang sind.



<sup>43</sup> Vgl. hierzu die klaren und berechtigten methodischen Forderungen N. M. JUDD's zum Besten einer günstigen Entwicklung der altertumskundlichen Arbeiten in Nordamerika in seinem Aufsatz: *The present status of archaeology in the United States*, in: *American Anthropologist*, N. S. 31, 1929, S. 401. Für Canada gelten diese Wünsche ebenfalls in ganz besonderem Maße, wenn auch der Verfasser zunächst nur die Vereinigten Staaten im Auge hat.

<sup>44</sup> S. z. B. G. THILENIUS, *Museum und Völkerkunde*. „Festschr. z. fünfzigjährigen Bestehen d. Hamburg. Museums f. Völkerkunde“, in: *Mitt. aus d. Museum f. Völkerkunde*, XIII, Hamburg 1928. — Zum weiteren Schrifttum über diese Zusammenarbeit vgl. z. B. die Nachweise bei B. v. RICHTHOFEN, *Zur religionswissenschaftl. Auswertung vorgeschichtl. Altertümer*, in: *Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien*, Bd. 1932, S. 131, Anm. 7.

**Nachtrag** zu Anm. 22, S. 138. Vgl. hierzu auch A. HABERLANDT's inhaltsreiche Arbeit „Prähistorisch-ethnographische Parallelen“ in: *Archiv f. Anthropologie*, N. F., Bd. 12, 1913, S. 21. A. HABERLANDT führt hier schon den Vergleich der Ähnlichkeit zwischen russischen und nordamerikanischen kleinen Feuersteinplastiken an, aber als sicher nur reinen Gleichlauf (Konvergenz). Seine wertvolle Arbeit zeigt an vielen Beispielen besonders deutlich, wie weit im allgemeinen doch auch mit Gleichläufen zu rechnen ist. Sie gehört als besonders wichtige Ergänzung zu den z. B. von mir in den *Mitteil. d. Anthropol. Ges. Wien*, Bd. 62, S. 143, Anm. 76, genannten Arbeiten über diese Frage. Vgl. hierzu und in Verbindung mit a. a. O. Anm. 12 z. B. noch M. HABERLANDT, in: *Korresp.-Bl. der deutschen Ges. f. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Bd. 42, 1911, S. 162—165, mit weiteren Schriftnachweisen.



## Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Equatoriale Française).

Par le Rév. Père DAIGRE, C. S. Sp., Missionnaire en Oubangui-Chari (A. E. F.).

(Fin.)

### Chapitre cinquième: Le Banda et la Nature. A. La Flore.

Le Banda est l'homme de la Nature: il aime sa *brousse* inculte où il vit d'une vie intense; il en jouit, et il y retourne volontiers s'il a dû l'abandonner un moment... Il la connaît et sait en retirer non seulement ses aliments, mais encore des remèdes, des préservatifs, des recettes pour tous les besoins de la vie et contre tous les dangers qui le menacent. Toutefois, elle ne saurait lui suffire, et il supplée à ce qu'elle lui refuse en se livrant à la culture et en faisant un peu d'élevage.

La saison des pluies est seule propice aux travaux agricoles; car alors seulement des pluies fréquentes entretiennent l'humidité nécessaire à la végétation. Les rares tornades de la saison sèche déterminent, il est vrai, une poussée de sève très utile aux rares plantes qui peuvent supporter une sécheresse prolongée; mais elles sont insuffisantes pour les plantes cultivées.

La nature du terrain varie suivant les districts: on trouve des terres sablonneuses, pauvres en éléments nutritifs pour les plantes; des terres argileuses, peu propres à la culture, car elles sont dures et difficiles à cultiver; des terres caillouteuses où certains produits viennent cependant assez bien; enfin des terres fertiles que l'indigène recherche de préférence.

Le Banda n'a pas de troupeaux; aussi, les seuls engrais dont il dispose sont les cendres, les balayures et les détritiques de tous genres. Il les utilise pour les plantations de tabac et de bananiers dans le voisinage des villages. Le seul engrais qu'il donne à ses autres champs est la cendre obtenue par l'incinération des herbes et des branchages.

En général, il ne défoncé pas le terrain qu'ilensemence. Il sème son champ en ouvrant la terre avec une pioche fixée au bout d'un long manche, et en jetant dans le trou qu'il a fait, quelques graines qu'il recouvre de terre avec le pied. Parfois cependant, il butte la terre autour des plantes à tubercules, le manioc excepté. Il cultive très souvent dans le même terrain plusieurs variétés de plantes, par exemple du sorgho, du manioc et des cucurbitacées.

Ce sont les femmes qui sont chargées presque exclusivement des travaux de plantations. Cependant, lorsqu'il s'agit de débroussailler de grands espaces, le propriétaire fait volontiers appel à ses voisins. La bière distribuée à satiété est le seul paiement exigé pour ce genre de travail.

Le jour où l'on entreprend les plantations nouvelles, le chef de famille dépose son arc, *yomo* devant sa case, et l'enduit d'huile et de poudre de bois rouge, en priant les mânes de bénir les travaux agricoles.



Au moment de planter, le mari met une graine en terre au pied de l'arbre destiné aux offrandes; la femme en sème une autre près de la porte, et ils demandent aux mânes de leur accorder de bonnes récoltes.

La femme dispose de tous les produits du sol pour la préparation de la nourriture. Toutefois, en beaucoup d'endroits, elle ne peut toucher ni au mil ni au maïs sans l'autorisation du mari, qui réserve ces céréales pour en faire de la bière.

### 1° Plantes alimentaires.

#### 1° Céréales.

Le Banda cultive trois variétés de céréales: le sorgho, le mil et le maïs, auquel on pourrait ajouter le riz, d'introduction récente.

a) *Sorgho*. — Le sorgho (*andropogon sorghum*)<sup>1</sup> comprend lui-même plusieurs variétés et sous-variétés. Il se sème dans le courant de juillet et se récolte en janvier. Il est, avec le manioc, la base de la nourriture des Bandas et se consomme grillé ou cuit à l'eau lorsqu'il est frais, et sous forme de bouillie, de pâte ou de boisson quand il est devenu dur.

Il y a deux procédés pour réduire le sorgho en farine. Si on le traite à sec, on le fait chauffer un peu, puis on l'écrase au moyen d'une meule primitive. La femme est agenouillée devant une pierre plate en grès fin sur laquelle elle broye les grains avec une pierre arrondie à laquelle elle imprime un mouvement de va et vient. Si, au contraire, on traite le grain mouillé, on l'écrase au pilon comme le manioc, mais, dans ce cas, la fermentation est rapide et la farine ne se conserve pas.

La farine sert à faire de la bouillie plus ou moins épaisse et une pâte compacte que l'on obtient en brassant la farine dans de l'eau bouillante.

Le Banda fait une grande consommation de sorgho pour la fabrication de la bière *épi*. La préparation de cette boisson dure quatre jours. Dès le matin de la première journée, on met le grain à tremper et le soir même on le retire de l'eau pour le faire égoutter pendant la nuit. Le lendemain, on l'écrase, on y ajoute un ferment, et on étale la pâte obtenue. Le troisième jour, on fait bouillir cette pâte, puis on la brasse lorsqu'elle est refroidie. Le quatrième jour, on la triture à nouveau, et on la laisse fermenter jusqu'au lendemain. Le cinquième jour enfin on obtient la boisson en versant de l'eau sur la pâte fermentée et en remuant vivement; le liquide est très épais; on le fait passer au travers d'un filtre. C'est une boisson fortifiante mais indigeste et qui produit une ivresse très lourde. On y ajoute parfois une écorce d'arbre pour la rendre plus capiteuse.

La bière de sorgho est très employée pour faire des libations aux Mânes, Esprits ou Génies. Les principales boissons sont:

1° *L'épi-njala* fabriquée en l'honneur des *Lingu* familiaux, immédiatement après la récolte.

2° *L'épi-yowo*, avec laquelle on fait une libation sur le couteau, la sagaie, l'arc et la pioche, et dont les résidus sont jetés au carrefour voisin.

<sup>1</sup> Les noms scientifiques sont empruntés à A. CHEVALIER: Les végétaux de l'Afrique Equatoriale Française.

3° L'*épi-ošo* destinée à rendre la terre favorable, à l'occasion d'un déplacement de village.

4° L'*épi-gbandé* qui attire la protection de l'Esprit du même nom sur les plantations.

5° L'*épi-avingi* destinée concilier les faveurs des Mânes à un nouveau-né.

6° L'*épi* du deuil pour célébrer la mémoire d'un défunt peu après le décès.

7° L'*épi-njébré* qui est faite par les femmes d'un polygame défunt au moment de leur séparation.

8° Il y a enfin l'*épi* ordinaire qui sert à payer des travailleurs ou qui est vendu à l'occasion d'une réjouissance.

Le Banda considère le sorgho comme une plante magique et l'entoure de pratiques assez curieuses.

Nous avons déjà dit les tabous qu'il impose aux époux: enfreindre cette loi serait non seulement compromettre la récolte, mais s'exposer soi-même à la mort; car, dit le Banda, «le sorgho est homicide».

Le sorgho sucré ou *Kodo* (*andropogon saccharatus*) se cultive en très petite quantité près des cases. C'est en quelque sorte une sentinelle à l'affût de ce qui se passe au foyer domestique; si le mari viole certains tabous, s'il maltraite son épouse, vite le *kodo* met toute la plantation au courant de la chose, et souvent lui donne l'ordre de ne pas fructifier.

Dès que le sorgho a épié, la plantation est hantée par des troupes d'Esprits, qui, le soir, échangent de longs dialogues et poursuivent les passants. Tout amusement mauvais dans le champ expose le coupable à être sévèrement puni par ces Esprits.

Les oiseaux sont un véritable fléau pour le sorgho, et il est nécessaire d'en garder les plantations depuis l'épiage jusqu'à la récolte. On consulte le *kadangba* pour désigner le gardien, lequel devra s'abstenir de se laver pendant tout le temps que dure sa garde, et, après la récolte, aura à se purifier dans le champ même par une lustration.

Le jour où l'on rentre la récolte, on tire à la cible pour désigner l'enfant qui fera une libation sur les pilotis qui supportent le grenier. Chaque tas de sorgho est couronné d'une gerbe d'épis destinés à faire une offrande dans la plantation et d'une branche de *bukako* pour faire gonfler le grain; à l'intérieur on introduit un morceau de mica ou un peu de cendre pour écarter les alucites et les charançons.

A la fin de la saison, les derniers épis sont employés à faire de la bière qui est offerte sur les pilotis du grenier.

b) Petit mil. — Le millet ou *ngandi* est cultivé en petite quantité. On le prépare en pâte comme le sorgho, mais il sert surtout de ferment pour la bière.

On cultive le pénicillaire en épi ou *raya* (*penicillaria spicata*) moins pour le grain que pour la plante elle-même dont on fait du sel.

Maïs. — Le maïs ou *ngangulé* (*zea mays*) est cultivé sur une échelle assez restreinte. Les principales variétés sont le *gbanja* dont l'épi atteint faci-

lement vingt centimètres mais qui exige un excellent terrain, et le *djakèngé*, maïs nain à épis arrondis et courts, dont le grain est très dur.

Le Banda mange le maïs frais grillé. Quand il est dur, il en fait surtout de la bière.

Certaines tribus l'entourent des mêmes superstitions que le sorgho.

Riz. — Le riz (*oryza sativa*) a été importé dans la Colonie depuis quelques années seulement. Sa culture a donné jusqu'ici d'excellents résultats; si on n'y prend garde, il ne tardera pas à être envahi par une plante parasite qui a déjà fait de grands dégâts dans certaines plantations.

## 2<sup>o</sup> Tubercules.

### a) Tubercules cultivés.

Manioc. — Le plus important des tubercules cultivés est le manioc (manihot utilisima).

On en distingue quatre variétés: le *gba bé* ou manioc doux, qui ne contient aucun principe nocif, et se mange cru, bouilli à l'étouffée ou cuit sous la cendre. L'indigène le cultive peu, car il est très exposé à être volé par les passants.

Le *gba maé kongo*, à longues racines fibreuses, n'est d'aucun rapport et semble le produit d'une dégénérescence. L'*embwé* est caractérisé par une légère amertume. Enfin le *gbè ngé* est un manioc amer.

Ce sont surtout les deux dernières variétés qui sont cultivées. Le manioc se plante par boutures de vingt à trente centimètres, qu'on enfonce en terre à la distance d'un mètre environ. Il rapporte au bout de dix-huit mois à deux ans.

Pour sa préparation on fait rouir la racine tubéreuse pendant deux ou trois jours, dans l'eau stagnante de préférence, puis on la sèche au soleil, afin de la débarrasser du principe nocif qu'elle renferme. Ainsi traité, le manioc peut se conserver plusieurs mois. La ménagère le réduit en farine dans un mortier et en fait une pâte consistante qui est pour le Banda ce qu'est le pain pour nous. On en fait aussi de la bouillie.

A l'époque des grandes pluies, alors que le séchage du manioc est des plus difficiles, on écrase la racine au sortir de l'eau, on l'enveloppe ensuite dans des feuilles et on la cuit à l'étouffée. On a ainsi ce qu'on appelle *ši-kwange*, et qui se conserve plusieurs jours; c'est une excellente provision pour les voyageurs.

Quelques tribus font de la boisson de manioc. On coupe en petits morceaux la racine débarrassée de son écorce, et on la conserve ainsi en tas pendant trois jours. On la fait ensuite tremper, on l'écrase et on lui ajoute un ferment de mil. On laisse la pâte fermenter pendant deux jours, puis on la fait bouillir, on la triture; et le lendemain on en obtient de la boisson suivant le procédé indiqué pour le sorgho.

Certains indigènes offrent une poule aux Mânes lorsqu'ils plantent du manioc, afin que la plantation devienne prospère. On appelle le manioc le frère aîné du mil, parce qu'il constitue avec cette céréale la base de l'alimentation.



**P a t a t e.** — La patate douce (*ipomœa batatas*) joue également un grand rôle dans l'alimentation du Banda. Seule, la patate rouge est indigène; la blanche, moins fibreuse et plus sucrée, a été importée.

On la plante par boutures des tiges pendant la saison des pluies, et on la récolte au fur et à mesure des besoins pendant la saison sèche.

La patate se mange cuite à l'eau ou en purée.

**D a z o.** — Le *dazo* (*coleus dazo*) est cultivé en petite quantité dans tout le pays banda. On en distingue deux variétés: l'un, de la grosseur du doigt et long d'une dizaine de centimètres, a une chair ferme et délicieuse; l'autre, un peu plus gros, mais fibreux et aqueux, est moins bon.

**B a t é l é.** — Le *batélé* (*coleus tuberosus*), est désigné généralement sous le nom de pomme de terre de Madagascar. Il est moins répandu que le *dazo*, mais se rencontre en beaucoup de régions.

**I g n a m e s.** — Le Banda ne cultive que des pieds isolés d'igname. Les variétés les plus connues sont: l'*aba-kosé* que son âcreté rend presque immangeable; l'*aba-yasé*, plus douce, est excellente en purée; l'igname à tubercule aérien ou *ékéré* (*dioscorea anthropophagorum*) compte trois variétés comestibles: l'*émbwé*, l'*oto* et le *bélékpwa*.

On trouve aussi le taro ou *mbao* (*arum esculentum*) qu'il est nécessaire de cuire à l'eau pour éliminer le principe âcre qu'il contient.

#### b) Tubercules spontanés.

Les tubercules sauvages comestibles sont: la *ba go*, *coleus* à chair blanche qui pousse dans la forêt; le *banda lawu* et le *ngaša* qui rappellent le *dazo*; l'*idjawu* dont la racine tubéreuse est extrêmement dure. En temps de disette, on mange aussi le *gbo wuga* et le *gbo dju*, gros tubercules qui font ballonner le ventre des personnes qui en font une consommation un peu prolongée. Pour les rendre comestibles, on les cuit, puis on les coupe en tranches fines que l'on fait séjourner trois jours dans l'eau.

### 30 L e g u m e s.

#### a) Légumes cultivés.

**C o u r g e s.** — Les principales variétés de courges indigènes sont: l'*imbi-éçyu*, à chair ferme, excellente; l'*éçyu-kumba*, grisâtre, couverte de petites verrues, également très bonne; l'*éçyu-bada*, verte, à chair tendre et plus ou moins sucrée; la *lusu*, de la grosseur d'une orange, verte, très aqueuse et fade.

**H a r i c o t s.** — Les haricots indigènes ou *élé* sont des doliques (*dolichos unguiculatus*). Ils sont très bons lorsqu'ils sont frais; il est difficile de les conserver longtemps, car ils sont vite charançonnés. On en compte plusieurs variétés.

Le *lendro* (*phaseolus lunatus*) est une autre espèce. C'est un haricot large, aplati, et très farineux, mais âcre.

**P o i s.** — Le pois de Bambara ou *gba kora* (*voandzeia subterranea*) est très répandu. On le mange cuit à l'eau ou en purée, mais il demande à être consommé frais.

Le pois d'Angola a été importé. L'indigène l'estime peu.

**Epinards.** — On cultive beaucoup le *ngago* (*solanum darbandense*) pour ses feuilles amères; ses fruits sont aussi employés comme condiment à cause de leur amertume.

L'amarante ou *lumbo* (*amarantus caudatus*) est très commune ainsi que l'oseille de Guinée (*hibiscus sabdariffa*).

Les feuilles de manioc, patates, courges, et haricots sont également très employées dans l'alimentation.

#### b) Légumes spontanés.

Le pourpier ou *bénde* (*portulaca oleracea*) pousse un peu partout à l'état sauvage.

Parmi les autres plantes spontanées utilisées comme épinards, citons: le *dumbélé* (*gynura cernua*); le *va* (*gynandropsis pentaphylla*); le *dambayavro* (*celosia argentea*); le *keni*, le *gbwelima*, le *ngovu*, le *kurubusu* et le *čépurukra*.

Pendant toute la saison des pluies, on trouve tant dans les savanes que dans les forêts d'assez nombreuses variétés de champignons *ogu*. Les plus connus sont: le gros champignon blanc des termitières *ogu omvo*; le *salapa*, entièrement gris et très fin; l'*ogu kumba*, gris tacheté de blanc; le *mvuligo*, le *mbigu*, le *mvoroko*.

### 4<sup>o</sup> Oléagineux.

#### a) Cultivés.

**Arachide.** — L'arachide, *akora* (*arachis hypogæa*), est cultivée partout. On la mange crue ou grillée, et on la réduit en farine pour assaisonner les aliments. Le Banda en extrait rarement l'huile.

**Sésame.** — Le sésame, *onu* (*sesamum indicum*), est cultivé surtout dans le haut pays banda. On le sème à la volée et on remue la terre avec une pioche pour recouvrir la graine. Lorsque les gousses commencent à sécher, on les coupe et on en fait de petites gerbes que l'on juxtapose les unes aux autres sur une claie. Elles s'ouvrent d'elles-mêmes sous l'action de la chaleur et il suffit d'agiter la gerbe pour en faire tomber la graine. L'indigène en est très friand. Il le mange cru avec du manioc sec, mais l'emploie surtout comme assaisonnement avec les légumes, la viande ou le poisson.

Certaines tribus appellent le sésame la femme du sorgho et l'associent aux pratiques superstitieuses que nous avons signalées en parlant de cette céréale.

**Koso.** — Le *koso* (*cucumis melo*) est une cucurbitacée rampante, très riche en principes oléagineux. Le fruit est une courge ronde, très dure, grosse comme la tête d'un jeune enfant et contenant une grande quantité de graines plates et oblongues, recouvertes d'une coque qui se casse facilement. Au moment de la récolte, les courges, auxquelles on fait une plaie pour les faire blettir plus vite sont mises en tas. Lorsque la paroi extérieure éclate et que la pulpe intérieure se décompose, il ne reste plus qu'à en extraire les graines qui sont lavées et séchées au soleil.

Les populations qui ne font pas de sésame cultivent beaucoup le *koso*. On ne l'emploie qu'en cuisine; la ménagère écrase les graines, y ajoute quelques gouttes d'eau et obtient un composé gras dont elle fait de petites galettes qu'elle cuit à l'eau.

*O k u r é*. — L'*okuré* est aussi une cucurbitacée dont le fruit rappelle le concombre, sans être toutefois aussi volumineux; il ne mesure guère plus de dix centimètres. Il renferme un grand nombre de petites graines plates très estimées. Pour les recueillir, on écrase le fruit, et un simple lavage à grande eau suffit à les débarrasser de la pulpe qui les enveloppe.

L'*okuré* est pauvre en principes oléagineux. Il se mange cru, mais sert principalement à assaisonner les aliments après avoir été réduit en farine.

*B a k é l é*. — Le *bakélé* est également une cucurbitacée. Le fruit, de la grosseur d'une orange, présente l'aspect du *koso*. Il contient des pépins que l'on traite comme les graines de celui-ci. On les écrase pour assaisonner les légumes.

Bien que très riche en principes gras, cette plante est, en somme, peu cultivée, car son rendement en fruits est beaucoup plus faible que celui des autres oléagineux.

#### b) Oléagineux spontanés.

Le palmier à huile *mbima* (*elceis guineensis*) est le seul oléagineux spontané dont l'huile soit comestible. Le Banda en fait peu usage pour la raison que son pays est pauvre en palmiers.

### 5° M u c i l a g i n e u x.

#### a) Cultivés.

Le Banda fait un grand usage de mucilage en cuisine.

*G o m b o*. — Le *gombo* ou *véké* (*hibiscus esculentus*) est une malvacée riche en principes mucilagineux. On en cultive plusieurs variétés dans tout le pays.

On mange le fruit vert, cuit à l'eau ou assaisonné de diverses manières; le plus souvent on le mélange à d'autres légumes. On en fait des provisions pour la saison sèche en le coupant en tranches que l'on fait sécher au soleil.

*J u t e*. — Le *jute*, *gusa* (*corchorus olitorius*) est très commun autour des villages. Il est recherché pour ses feuilles.

*M b o n u*. — Le *mbonu* (*ceratotheca sesamoides*) est une pédalinée dont les feuilles renferment un mucilage apprécié.

*E k i*. — L'*éki* est un arbrisseau de la famille des tiliacées. On le cultive pour le mucilage de son écorce.

#### b) Mucilagineux spontanés.

*O m b o*. — L'*ombo* est une liane de la grosseur du poignet. L'écorce renferme un mucilage abondant.

*N g e r e k i*. — Le *ngereki* (*tylostemon ngriki*) est une myristicacée atteignant 15 à 20 mètres de hauteur. Il donne une amande mucilagineuse que l'on écrase pour la mélanger aux légumes.

*O b o r o*. — L'*oboro* (*ptorocarpus*) est une légumineuse d'une vingtaine de mètres de hauteur dont le fruit, de la grosseur d'une mandarine, est écrasé et mélangé aux aliments.

*G i n z a*. — Le *ginza* est un *jute* sauvage dont l'écorce contient du mucilage.



*Piya*. — Le *piya* est un grand arbre qui porte des amandes mucilagineuses très recherchées. On l'emploie comme l'amande du *ngereki*.

#### 6° Plantes Salines.

Il serait trop long d'énumérer tous les végétaux utilisés pour la fabrication du sel.

La seule plante saline cultivée est le *branja*. On en répand les graines aux emplacements des villages abandonnés.

Par ailleurs, l'indigène recherche de préférence les plantes aquatiques les mousses et les fougères, certains bois mous, les fûts de papayers et de bananiers, les tiges tendres d'*impérata*, les noyaux des fruits du rônier et du raphia.

Ces plantes sont brûlées vertes, et l'on verse de l'eau sur les cendres recueillies dans un récipient percé au préalable pour permettre au liquide de s'échapper. En traversant la couche de cendre, cette eau s'imprègne des différents sels qui s'y trouvent, et, bouillie jusqu'à évaporation complète, elle les abandonne en cristallisations salines sur les parois de la marmite.

C'est la femme qui est chargée de la fabrication du sel. Elle place près des cendres quelques feuilles d'*impérata* roulées sur un bout de bois afin d'empêcher le vent de les emporter; et, pour en retirer un sel abondant, elle dépose une poignée de résidu salin sur le sentier voisin.

#### 7° Fruits.

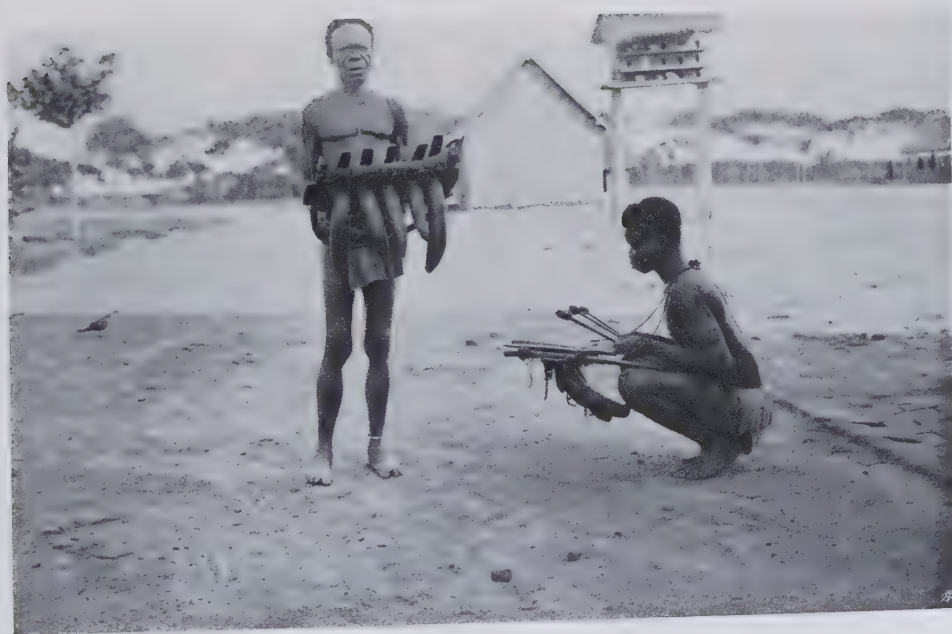
On ne trouvait dans les villages bandas avant la colonisation, qu'un seul fruit cultivé, la banane. On y compte plusieurs variétés de *musa sapientum* et la longue banane de paradis (*musa paradisiaca*).

Tous les autres fruits qu'on peut y rencontrer tels que l'ananas, la papaye, la mangue, l'orange, etc. sont d'importation étrangère.

Les fruits de brousse comestibles sont en général peu charnus. Les principaux sont: le fruit du rônier, fade et plein de filaments qui adhèrent au noyau; celui du raphia (*raphia vinifera*) âcre et peu goûté; la datte du dattier sauvage (*phœnix spinosa*), très douce; la noix de palme; le *bagra* (*anona senegalensis*) de belle couleur jaune et doux; l'*alya*, prunelle noire sucrée très répandue, le fruit acidulé des lianes et rhizômes à caoutchouc; l'*akpwanga*, plus gros qu'une orange, jaune, très dur, et renfermant de petits noyaux entourés d'une pulpe claire assez fade; l'*ébé* (*irvingia barteri*), amande provenant d'un arbre bordant les cours d'eau; le *kopya* et le *ndagra*, baies rouges qui se développent au pied de plantes herbacées; elles sont acidulées, mais très rafraichissantes; le *mbunga* (*synsepalum dulcificum*), fruit d'un arbuste des rives de l'Oubangui: il a la forme d'une datte, est rougeâtre un peu acidulé, et laisse dans la bouche une douceur prenante et persistante; le *bačima* (*icacina senegalensis*), fruit doux de la grosseur d'une noisette, provenant d'une plante herbacée fort commune; le *cola* (*cola acuminata*), que je n'ai rencontré que dans le bassin de la Bangui; le *ngurundu* (*sarcocephalus xanthoxylon*), de la grosseur d'une poire et d'un très bon goût. Citons enfin



Vannier *banda*.



Joueurs de *balafou*.





d'autres fruits moins connus: le *kudubru* (*mussanda arcuata*), l'*ende*, l'*efe*, l'*alego*.

Aux plantes alimentaires, il y aurait lieu d'ajouter le petit piment rouge (*capsicum frutescens*), employé dans les sauces; le *mazindi* et le *hakele*, amandes qui donnent un arôme aux aliments; et surtout la canne à sucre (*saccharum officinarum*), qu'on ne rencontre qu'en peu d'endroits.

Le Banda tire du «vin» du palmier à huile (*elœis guineensis*), du rônier (*borassus flabelliformis*), du dattier (*phoenix spinosa*), et du palmier bambou (*raphia vinifera*); il pique la fleur à sa base, et le suc coule dans unealebasse suspendue au-dessous de l'entaille.

## II<sup>o</sup> Plantes industrielles.

### 1<sup>o</sup> Textiles.

#### a) Cultivés.

**Cotonnier.** — Dans un grand nombre de villages, on entretient quelques pieds de cotonnier près des cases. On file le coton au moyen d'une quenouille. Jusqu'ici, c'étaient surtout les femmes qui tissaient les fils pour se couvrir; mais, désormais, on commence à le tisser un peu partout pour en faire des pagnes et des culottes.

La petitesse des fibres du coton indigène l'a fait rejeter par notre industrie. On fait en ce moment des essais dans la Colonie avec un coton importé.

**Eli.** — L'*eli* (*figus punctata*), très commun jusqu'à ces dernières années, est devenu rare depuis l'importation des étoffes européennes. Le Banda le cultive près des villages, et se confectionne des pagnes grossiers avec son écorce battue.

**Uka.** — L'*uka* est un hibiscus dont l'écorce fournit des fibres très fines. On en fait des filets.

#### b) Textiles spontanée.

Le Banda tire ses pagnes de l'écorce de plusieurs arbres dont les principaux sont: le *kundu* (*sterculia tornentosa*), le *ciloba*, le *tolongo*, le *donzu*, le *kosoro*, le *mbo*, l'*akoto*, et le *komvugwa*.

Le *mando* est un arbre de haute futaie. L'écorce de la racine contient des filaments solides et résistants qui servent à la femme pour se couvrir.

Pour la fabrication de la corde, on utilise le *laça* (*securidaca longepedunculata*), le *damambi*, le *serakumba*, le *čekenî*, le *gboboro*, le *ginza*, le *piyada*, le *linge*, le *sake*.

Les écorces du *balada*, du *gbovo* et du *ginza* sont très employées comme liens pour les charpentés.

Les travaux de sparterie sont faits avec le rotin (*calamus rotang*), la feuille du rônier et du dattier, et certains roseaux dont le *bimvro* (*clinogyne ubanghensis*), l'*panja*, le *damba*, le *gbwanja*, et le *nduru*.

Le *gongoro* (*smilax kraussiana*) sert à la fabrication des bluttoirs et tamis; l'*impérata* à la confection des vans.

2<sup>o</sup> Oléagineux.

## a) Cultivés.

**Ricin.** — Le ricin, *kada* (*ricinus communis*) a toujours été cultivé, mais en petites plantations. Le Banda en exprimait de l'huile pour oindre sa peau jusqu'au jour où l'huile de palme s'est répandue partout.

La culture en a été intensifiée depuis que les commerçants européens achètent le produit.

**Pourguère.** — On trouve quelques pieds de pourguère (*jatropha curcas*) isolés de ci de là. L'indigène n'en tire aucun parti.

## b) Oléagineux spontanés.

L'aire du palmier à huile est très irrégulièrement répartie dans la Colonie. Il pousse en abondance dans la région de Bangui et du Haut-Oubangui, mais peu, au-dessus du 5<sup>o</sup> Nord. On en extrait de l'huile; mais, jusqu'à ce jour, l'insuffisance des procédés indigènes et l'éloignement des centres commerciaux n'ont pas permis de l'exploiter sur une bien vaste échelle.

Les fruits du raphia (*raphia vinifera*), du *kaya* (*lophira alata*), du *ngoze*, de l'*iremou*, du *gbanga*, de l'*eyiganza* ont été longtemps utilisés. L'huile de palme a supplanté tous ces produits qu'on ne retrouve presque plus.

3<sup>o</sup> Plantes Gommifères.

## a) Cultivée.

**Céara.** — Le céara a été introduit ou plutôt répandu dans l'Oubangui-Chari depuis une dizaine d'années, et on en voit aujourd'hui d'immenses peuplements sur tout le territoire. Chaque village en possède une ou plusieurs plantations qu'il exploite suivant les procédés connus; il en retire un caoutchouc apprécié.

## b) Spontanées.

**Landolphiées.** — La *landolphia owariensis* donne l'un des caoutchoucs les mieux cotés sur le marché. Elle n'est pas uniformément répartie dans le pays: elle abonde en certaines régions, et fait complètement défaut en beaucoup d'autres. On récolte le caoutchouc en pratiquant sur la liane des incisions par où s'échappe le latex qui se coagule au contact de l'air; l'indigène lui donne la forme de petites boules ou de bâtonnets de la grosseur de deux doigts, mesurant dix à quinze centimètres de longueur.

Une deuxième variété de landolphiée très commune, la *landolphia humilis*, a été exploitée sur une très vaste échelle pendant la guerre. C'est l'écorce de la racine que l'on traite; on la bat longuement pour séparer le caoutchouc des parties ligneuses, puis on fait passer à l'eau bouillante ou on pilone dans l'eau courante les galettes de caoutchouc obtenues afin d'enlever les dernières impuretés. Ce caoutchouc est livré au commerce sous forme de lanières.

La glu du *gbandake* et du *kpwanga* sert à prendre les oiseaux.

La résine du *gbobu* est employée pour boucher les fentes des calebasses et des marmites.

4<sup>o</sup> Plantes Tinctoriales.

L'*embele* et l'*alego* donnent une belle teinture noire avec laquelle on teint les lianes décoratives des boucliers et des nattes. On fait séjourner la liane pendant trois jours dans la vase, puis on la fait bouillir longuement avec les feuilles des arbres en question.

Les femmes teignent de la même façon leur cache-sexe. Elles le colorent en rouge en le faisant bouillir avec l'écorce du *liko*. Les jeunes filles se rougissent les dents avec cette même écorce crue.

On se fait des dessins sur le corps avec le *šica* (*bignonia chica*). Cette plante est rare et a été sans doute importée.

Le bois qui fournit la poudre rouge dont les Noirs se colorent n'existe pas en pays banda. Il provient de la région de Bangui.

5<sup>o</sup> Bois Utiles.

On fabrique des pirogues solides avec le *gunda* (*erythrophloeum guineense*), le *mando*, l'*pemvu*, le *kpwangalawu*, et le *ndengu*. Les pirogues légères sont en fromager ou cotonnier de Guinée (*eriodendron anfractuosum*); elles sont insubmersibles, mais peu durables.

Le *gunda*, le *mando* et l'*oku* servent à la fabrication des gros tam-tams. Les petits, *okporo*, sont faits avec l'arbre dont ils portent le nom. Les balafons ou xylophones sont en *ngubi*; les trompes en *opo* (*albizzia Brownii*).

Les sièges et les manches de couteaux sont en fromager, en *alya* ou en *ngubi*; disons en passant qu'ils sont souvent ornés de petits clous en cuivre à large tête. Les manches de pioche et de hache en *engue* (*bauhinia reticulata*); les manches de sagaie en *kurulu*.

Les nasses sont faites avec le *jevo* (*acalypha ornata*) l'*engegwa*, l'*pende* et la nervure des feuilles de raphia, laquelle sert également à confectionner des lits très légers, des peignes, des chasse-mouches.

Le fromager et l'écorce épaisse du *birolo* donnent des portes pour les cases indigènes; le *mando*, le *kaya* et l'*oku* des mortiers; le *gbangere* un excellent charbon de bois pour la forge.

On fait des flèches avec le caféier; des arcs avec l'*engegwa*; des boucliers et des cordes de guitare avec le *betere*; des flûtes avec le bambou (*oxytenanthera abyssinaca*) et la *mbreya*; des charpentes des cases avec les nervures de feuilles de raphia et le bambou; des montures de paniers avec le *gusa-ongu*.

Les meilleurs bois de construction sont: l'*ombo*, l'*pemvu*, le *mando*, l'*irembo* et le *ndengu*. L'*oro*, bois blanc léger, se travaille très bien, mais est vite mangé par les termites.

Signalons enfin quelques plantes industrielles qui n'ont pas trouvé place dans les catégories précédentes.

La courge à Calebasses (*lagenaria vulgaris*) fournit les diverses variétés de calebasses servant aux usages domestiques; le *ndokoro* (*luffa aegyptiaca*) des éponges végétales.

L'écorce de l'*egbire* et du *kirila* servent à parfumer les différentes huiles de corps.



Les *kafa* sont des plantes odoriférantes que les femmes aiment à porter au cou.

Le *birolo* fournit un vernis de très bonne qualité.

### III ° Plantes médicinales.

#### 1° Usage Interne.

Le Banda attribue des propriétés curatives à un certain nombre de plantes, bien que sa médecine consiste aussi souvent en pratiques fétichistes destinées à écarter la cause occulte de son mal que dans l'emploi de moyens thérapeutiques, capables de faire cesser l'état morbide et de ramener l'organisme à l'état normal.

Le *ngedire* (*craterisperum schenfurthii*), l'*enge* et l'*alego* sont réputés pour leurs propriétés astringentes. La décoction de l'écorce est très employée dans les cas de diarrhée et de dysenterie.

La décoction de feuilles de *djiyo* (*piper guineense*), d'*abangeme*, et de *gurulu*, celle de racine de *kirila* et de *bunduku* calme les maux de ventre et les coliques.

Les feuilles du *bagra* (*anona senegalensis*) ainsi que la racine du *ndoko* (*garcinia ovalifolia*) et du *fuma* sont des vermifuges.

La varicocèle et la blénnorrhagie se soignent avec une décoction de racine d'amarante ou de feuilles de *berečinja*.

L'indigène n'utilise guère de plantes à propriétés laxatives mais fait un usage assez fréquent du lavement. La décoction de racines de *fweze*, de feuilles et de racine d'*engue* et d'*ebele* sert à cette médication. On administre aussi la décoction de feuilles de *dazo* en lavement léger aux enfants.

Le feuille du *forefe* est un purgatif drastique; il est peu employé.

Le Banda ne possède aucun remède efficace contre les maladies des voies respiratoires; aussi les bronchites et pneumonies causent-elles de grands ravages, surtout chez les enfants en bas-âge. On fait des tisanes pectorales avec la racine du *kundu* (*sterculia tomentosa*) et du *koni*, les feuilles du *raka* et du *was*. La décoction de feuilles d'oseille du Guinée est employée pour les maux de gorge.

Les plantes fébrifuges sont peu connues. On combat souvent la fièvre par la saignée en pratiquant de petites incisions sur la tempe. On y applique fortement la partie évasée d'une corne et on aspire le sang avec la bouche par l'autre extrémité perforée.

La décoction de racine d'*ese* (*dichrostachys nutans*), d'*ondo* (*sarcocephalus esculentus*) et d'*ongo* est emménagogue.

#### 2° Usage Externe.

On lave les plaies ordinaires avec une décoction d'écorce de *ngedire*, puis on y applique des cataplasmes de feuilles d'*otubeta* pilées, ou des râpures de racine de *piyandoro* et de *vunduku*.

Les feuilles de caféier s'appliquent en cataplasme sur les ulcères, celles de manioc sur les plaies faites par l'extraction des chiques.

L'écorce du *bagra*, du *bunduku* et du *kudubru* ainsi que les feuilles du *gombo* sont employées comme cataplasme émollient sur les abcès.

Sur les plaies de pian et les chancres syphilitiques, on fait des lotions avec une décoction de feuilles de *gbwelima*. On y applique ensuite une pommade obtenue par une mixture de poussière de charbon ou de suie avec le fruit du *ndagra* écrasé et cuit. On remplace quelquefois la suie par des feuilles de *lera* séchées et pulvérisées.

On applique les feuilles bouillies du *gombo* sur les coupures; celles du *dongusara*, du *dumbele* et du *ngrozo* sur les brûlures; du *kudubru*, du *ngawu* et de *l'agbwala banda* sur les ulcères de la lèpre.

On traite les affections cutanées, principalement la gale, avec une décoction de feuilles d'*alya* ou d'écorce de *serebi* (*crossopterix kotschyana*), de *kalagba*, d'*emvu*. On emploie au même usage la sève noire et épaisse du *sombwaba*.

Les feuilles du *kavere* (*combretum*), du *kongo* (*hymenocardia acida*), du *ndolo* (*vernonia senegalensis*), du *kokporo*, de *l'enge* et du *berelya* servent à faire des frictions contre les douleurs rhumatismales.

La racine de *l'egbire*, pilée, est employée comme cataplasme vésicant dans les maladies de poitrine.

L'écorce de la racine d'*emvu*, chauffée et appliquée en cataplasme est un calmant pour les douleurs de varicocèle.

Les feuilles pilées du *rugu* et de *l'embele* sont utilisées en emplâtres contre les maux de tête.

On traite la variole en frictionnant le corps du malade avec des feuilles d'*anja*.

Le latex émollient du *ngondoro mongo* guérit les orgelets.

L'écorce d'*aka*, macérée, donne un remède contre les maux d'oreille.

La décoction de feuilles de *kučumongo* sert à traiter la maladie de la morve.

Pour les maux de dents, on emploie la racine du ricin et de *l'odo* (*tephrosia vogeli*); on la râpe, on la fait chauffer en y ajoutant un peu d'eau saline et on applique sur la dent. Le latex corrosif du *gbanga*, coulé dans une dent creuse, la fait tomber au bout de quelques jours.

Les feuilles du *turupazi* (*ficus asperifolia*) sont employées comme dentifrice pour conserver les dents blanches et en bon état.

En cas d'engorgement du sein, on fait des massages avec la rapure d'écorce de *ngrozo*, ou de feuilles froissées de *ngondoro mongo*. *L'oku* est employé dans les accouchements difficiles.

Les feuilles du *kpomu* et la racine du *sopere* son insecticides: pilées et appliquées sur la tête pendant une journée, elles détruisent les poux.

### 30 Poisons.

Le Banda fait usage de poisons végétaux dans les pratiques d'ordalie, pour la pêche et pour empoisonner ses flèches.

En parlant de l'ordalie, nous avons dit l'usage et les effets du *gunda*, du *songo*, du *lača* et du *gbana*.

Les plantes cultivées, aux principes nocifs, avec lesquelles l'indigène tue le poisson sont: l'*odo*, et trois variétés d'euphorbes: le *songo*, le *ngelebo*, et le *buru*.

Parmi les plantes spontanées qui servent au même usage, citons le *kpomu*, plante herbacée très commune dans les galeries forestières, le *vogo* et le *buyo*. On pile les fruits ou les plantes elles-mêmes, on les jette à l'eau et bientôt le poisson, mort ou étourdi, monte à la surface.

On empoisonne les flèches avec le *munja*.

La racine du *ngala* contient un poison très violent. On en fait peu usage.

Le *wokumba* est une plante dont la racine tubéreuse ressemble à celle du manioc. On coupe le tubercule en menus morceaux que l'on mélange au manioc pour empoisonner les pintades; ce poison est si violent que les oiseaux meurent sur place dès qu'ils l'ont avalé.

#### 4° Stupéfiants.

Le Banda cultive trois variétés de tabac à fumer: le *gimba*, le *balada*, et le *ngala*, et une quatrième, le *besara* (*nicotiana rustica*), dont il fait du tabac à priser.

La culture se fait près des villages, sur l'emplacement d'anciennes cases ou sur les amas de cendres et de balayures.

L'indigène traite le tabac avant complète maturité. Il broye les feuilles dans un mortier, et en fait de petits pains oblongs qu'il moule dans des trous pratiqués en terre. Il les laisse fermenter pendant plusieurs semaines et obtient un produit très dur, fort, et désagréable au goût.

On remarque parfois quelques pieds de chanvre (*cannabis sativa*) dissimulés derrière les cases. Ce sont surtout les gardes régionaux qui le fument.

#### IV° Plantes magiques.

##### a) Cultivées.

*Songo*. — On cultive beaucoup le *songo* comme plante fétiche soit dans les villages soit dans les plantations. Il écarte les *ondro* et les voleurs, préserve de l'impuissance sexuelle.

*Linge*. — Le *linge* (*anthericum kemoense*) est une liliacée, considérée généralement comme un porte-chance merveilleux. Les variétés les plus communes sont: le *linge* de la pêche, avec les feuilles duquel le pêcheur frotte ses hameçons et ses nasses; celui de la chasse, dont se sert le chasseur pour frotter ses armes; celui qui assure la sécurité du voyageur; celui qui fait pondre les poules; celui qui protège les poussins contre les éperviers; celui qui est un gage de marchés avantageux.

On fait parfois des offrandes à ces plantes.

*Ekere*. — L'*ekere* est une variété d'igname aérien. On porte le fruit au cou, suspendu par une ficelle ou dans un petit panier pour se protéger des morsures des serpents ou de l'attaque des *ondro*.

*Ekere-muru* est un arbrisseau de 1.50 m environ. Lorsqu'une panthère s'introduit la nuit dans un village, cette plante a le pouvoir magique de la faire tousser et de signaler ainsi sa présence.



*Derama*. — Le *derama* est un arbuste qui conjure les mauvais sorts. Quand une imprécation a été lancée, on peut en arrêter l'effet en mâchant une feuille de cette plante.

*Abangeme*. — L'*abangeme* (*hygrophila spinosa*) est un chardon que l'on plante près des cases en l'honneur de l'Esprit des eaux.

*Taro*. — On cultive parfois le taro dans un but fétichiste. La feuille sert à frotter les *yowo* et la main droite le premier jour de la lune *Tédère* (octobre), afin de frapper le gibier d'une main assurée au cours des chasses de la saison sèche qui s'annonce.

En parlant de, l'enfance, nous avons signalé le *ndagra*, le *kpomu*, le *bimvro* et l'*anja* et indiqué dans quel but on entretient ces plants près des cases.

#### b) Spontanées.

Un très grand nombre d'arbres et d'arbustes sont attaqués par un *loranthus*, sorte de gui que le Banda appelle *miya*. Cette plante est considérée partout comme un puissant fétiche.

Le gui de l'*engue* guérit des maux de reins; celui du *kongo* fait disparaître le mal de tête; celui du manioc arrête la déformation des membres malades; celui de l'*aka* assure la justesse du tir; ceux de l'*alya* et de l'*awolongo* attire le gibier dans les pièges; celui du *serebi* fait fructifier le ricin surabondamment.

Avec le gui, ce sont surtout l'*ondo*, le *kurubeze* et le *ngeta* qui sont employés pour la fabrication des amulettes.

Le *cingawu* est fait du bois du même nom (*erythrina esculentus*). Les autres fétiches sont surtout en *bagra*, *ngedire*, *ngubi* et *fuyu* (*eriodium paniculatum*).

A l'occasion d'une naissance, on plante souvent une branche de *ngedire* ou d'*adara* à l'entrée de la case. Elle est destinée à recevoir les offrandes faites à l'Esprit tutélaire du nouveau-né.

Le *kongo* est l'arbre de choix sur lequel on dépose les offrandes des Mânes. On lui attribue beaucoup de maladies. Lorsqu'il est reconnu comme la cause d'un malheur, on en coupe deux branches qu'on fixe en terre dans la cour du village, puis on leur offre une poule pour la guérison du malade.

Non loin de la case où reste un malade, on remarque très souvent une baguette de *bagra* en travers du sentier. Elle a été placée là pour barrer la route aux esprits malfaisants. Parfois, elle est posée sur le pas de la porte.

Lorsque, avec une branche d'*ondo*, on frappe légèrement un enfant qui pleure, il doit cesser ses cris instantanément. Les porteurs, accablés sous leur charge, s'en donnent des coups sur les jarrets pour dissiper la fatigue; ils en frappent le fardeau qu'ils portent pour le rendre plus léger.

Pour se débarrasser d'un ennemi, il suffit de cacher dans sa case une branche d'*afeya*.

Une brindille de d'*embwekane*, si petite soit-elle, glissée sous la couchette de l'épouse volage éteint chez elle toute velléité de fuir du domicile conjugal.

Tout nœud dans une liane, formé naturellement, est un excellent fétiche pour la chasse.

La feuille du *njaka*, exposée dans une case, en écarte les esprits mauvais. La feuille verte de l'*arere*, jetée au feu, les fait fuir par sa crépitation.

Une feuille de *kaya*, introduite dans une toiture, empêche les termites de l'attaquer.

Un fétu d'*imperata*, posé sur un tas de farine, en augmente le volume.

Les feuilles de l'*eyiganza*, écrasées et pressées dans l'eau, rendent celle-ci savonneuse, et l'on s'en sert pour asperger les plantations afin qu'elles soient d'un bon rendement.

Si on lave les crânes exposés sur l'arbre des trophées avec de l'eau dans laquelle a macéré des feuilles de *kpomu*, le succès de la chasse est assuré.

L'écorce d'*enge* et de *gunda*, fixée au bout d'une perche, dans une plantation, écarte les voleurs.

L'écorce de *ngeta*, mélangée à la crotte de *sibisi*, sert à frotter le museau du chien pour lui faire découvrir le gibier.

La racine d'*unzu*, macérée dans l'eau, est employée pour chasser le mal du corps du malade. Celui-ci est assis et tient sur ses genoux unealebasse contenant le liquide que l'on transforme en une masse savonneuse au moyen d'un bâton qu'on agite; on enlève la mousse au fur et à mesure qu'elle se forme et l'on continue jusqu'à ce que l'eau se soit complètement changée en écume. Cette mousse est recueillie avec soin, et, lorsqu'elle se sera évaporée, le mal lui-même aura du disparaître.

Une racine de *kafa*, cachée dans les nasses, paralyse la main du rôdeur qui se hasarde à lever ces pièges pour y prendre du poisson.

#### Chapitre sixième: Le Banda et la Nature. B. La Faune.

Le Tchad mis à part, l'Afrique Equatoriale est peut-être notre Colonie la moins favorisée au point de vue de l'élevage.

Dans l'Oubangui-Chari, en particulier, on ne trouve comme animaux domestiques que la chèvre, la poule et le chien, tous de très petite taille.

Les rares chevaux, ânes, bœufs et moutons qu'on y voit par ailleurs, ont été descendus du Tchad par les Bornouans et les Haoussas. Les porcs y ont été introduits par les Missionnaires catholiques il y a une vingtaine d'années: ils s'y sont très bien acclimatés et propagés dans de nombreuses régions. Les canards, venus d'ailleurs également, se sont aussi répandus partout.

Malheureusement, l'indigène n'a aucune idée de l'élevage méthodique: tous ces animaux vivent sans aucun soin à la manière des bêtes de la brousse.

La faune sauvage, au contraire, est extrêmement riche et le Banda y puise largement la viande nécessaire à son alimentation; il n'est pas jusqu'à certains insectes dont il ne se nourrisse. Il mange la viande fraîche, ou la conserve quelques jours en la faisant boucaner. Les peaux sont transformées en besaces, sandales, ceintures, fourreaux et bonnets.

Le règne animal joue un grand rôle dans la vie fétichiste du Banda. La viande de certains animaux est interdite à certaines catégories de personnes; ils se reconnaissent des affinités avec leur animal totem; enfin ils entourent de superstitions variées d'autres animaux auxquels ils attribuent certains pouvoirs magiques.

## 1<sup>o</sup> Animaux comestibles.

### 1<sup>o</sup> Vertébrés.

#### a) Mammifères.

**Primates.** — La famille des cercopithèques est représentée par plusieurs espèces de singes dont: le cynocéphale ou *bakuya* (*papio sphinx*)<sup>2</sup>, le colobe à manteau blanc *nguyu* (*colobus polycomos*), le singe pleureur *tagwa* (*cercopithecus patas*); le *ngrawa*, entièrement gris; le *lidu*, au ventre violacé; le *dugba*, roux et à longue queue rouge; l'*embye*, gris, et dont le visage est entouré d'un collier de poils.

L'indigène les chasse tantôt avec des flèches empoisonnées et tantôt au moyen de collets placés, dans les clairières, sur des arbres isolés qui réunissent deux tronçons de forêt.

**Chéiroptères.** — Les chauves-souris sont mangées surtout par les enfants.

**Carnivores.** — Les loutres habitent le voisinage des petits cours d'eau. On en distingue trois espèces: le *mbanja*, le *kasaongu*, et le *vroze* à queue de poisson. Les pêcheurs les surprennent parfois dans leurs nasses et les tuent pour les manger.

Les civettes sont fort communes. On en compte au moins quatre espèces: la genette ou *yamba* (*genetta genettoides*), la civette grimpeuse *otu*, le *guru-damba* et le *mbenguere*. On les prend au collet ou au piège à assomoir. Ce piège consiste en un étroit couloir dans lequel est installé un système de déclanchement; en y entrant, l'animal fait sauter le déclanchement et se trouve écrasé sous une énorme pierre.

Les cynhyènes, *tconjo* (*lycaon pictus*), vivent en bandes nombreuses dans certaines régions giboyeuses. Souvent, ils tiennent tête aux chasseurs et il est très difficile de les prendre.

Les chacals, *nzagwa* (*canis variegatus*), et la grande mangouste au pelage noir tacheté sont assez communs, mais on les chasse peu.

Il en est de même de la hyène (*hyoena striata*) qui vit surtout dans le haut pays.

Les félins sont très nombreux. On trouve rarement le lion, *bamara* (*felis leo*), au-dessous du 4<sup>o</sup>, mais, par contre, la panthère, *murru* (*felis pardus*), le serval (*felis serval*), le chat sauvage (*felis coreata*) et plusieurs autres espèces plus petites se rencontrent presque partout.

La panthère se prend à un piège fait de deux cages concentriques de forme conique; la cage extérieure présente une ouverture surmontée d'une grosse pierre plate destinée à faire office de porte, en tombant entre des piquets formant glissière. Cette pierre est reliée à un système de déclanchement fixé dans le couloir par où passe le fauve pour s'emparer du cabri enfermé dans la cage intérieure. En pénétrant dans la cage, la panthère heurte le déclanchement et la porte tombe derrière elle.

<sup>2</sup> Les noms latins sont empruntés au Docteur NACLAUD: Mammifères et Oiseaux de l'Afrique Occidentale Française.



On prend les félins de petite taille au piège à assomoir ou avec des collets placés sur les sentiers qu'ils fréquentent la nuit.

**Rongeurs.** — On chasse le lémurien, *kingeta* (*galago senegalensis*), et les écureuils des bois, *kwa*, *ombu* et *bakomegere*, comme les singes, c'est-à-dire au collet et avec des flèches empoisonnées.

L'indigène fait une guerre sans trêve aux rats de brousse, excessivement nombreux. Il les déniche dans leur trou ou leur tend des pièges à nœud coulant le long des sentiers. Lorsque la brousse est brûlée, des groupes de chasseurs les traquent et les tuent avec des flèches en bois. Le rat de Gambie, *odjo* (*cricetomys gambianus*), est particulièrement recherché.

Le rat des roseaux, *agbwala* (*aulacodus swinderenianus*) que l'Européen appelle *sibissi* est très commun. Il atteint la taille d'un gros lapin. On en compte trois espèces: le *djogo*, le *pangida* et le *kpuwuru*. Il est très friand d'os; l'indigène en jette là où abondent ces rongeurs, et, la nuit, lorsqu'ils sont occupés à ronger cet appât, il est facile de les traquer et de les acculer dans des filets tendus d'avance.

Les défenses d'éléphants ont longtemps servi à prendre ces rongeurs. L'indigène posait l'ivoire au-dessus d'une fosse profonde, et, quand le *sibissi* s'y aventurait, il basculait, et tombait dans le trou d'où il ne pouvait plus s'échapper.

Pendant la saison sèche, on leur fait une guerre acharnée, en les rabattant dans des filets ou dans des pièges en forme de cornet, posés au travers de leurs passages habituels faciles à reconnaître. Parfois, de grandes battues sont organisées auxquelles prennent part tous les hommes d'un village avec des meutes de chiens. Au départ, les chasseurs consultent le sort pour désigner un porte-chance. A cet effet, ils se font une cible d'une branche d'*ondo* sur laquelle ils jettent des mottes; celui qui s'est montré le plus adroit, devra briser la cible en deux, en frapper toutes les sagaies, puis la déposer sur un peu de brousse en travers du sentier. Le porte-chance doit marcher en tête du groupe et porter la première pièce de gibier capturé; l'une des pattes de tout *sibissi* tué lui revient de droit.

Certains Bandas désignent sous le nom de *mboče* un balai fétiche avec lequel le chasseur nettoie à plusieurs reprises les alentours d'une coquille de limnée posée à terre en prononçant des formules magiques, afin d'être heureux à la chasse au rat des roseaux.

La famille des porcs-épics est représentée par l'*hystrix* (*hystrix Africae australis*) et l'*athérure* (*atherura africana*). Il est assez difficile de s'en emparer car ils habitent des trous profonds ou des grottes d'où ils ne sortent que la nuit.

Le lièvre du Cap (*lepus capensis*) habite les fourrés en bordure des plateaux ferrugineux. On le prend au collet et au filet.

**Ongulés.** — Le buffle est le gros gibier le plus répandu. On en distingue deux variétés: le gros buffle (*bos caffer*) à robe brune foncée et le (*bos pumilus*), plus petit, au pelage roux.

L'indigène les prend dans des fosses coniques creusées sur leurs passages

et recouverts d'herbes. L'animal qui y tombe s'y trouve coincé et peut difficilement en sortir.

On le prend aussi à l'aide d'une lame de fer tranchante fixée à une pièce de bois maintenue au-dessus du passage présumé. Un trébuchet est installé sur le sol et relié au tout; le bloc de bois déclanché au passage du buffle lui tombe sur le dos en lui faisant une blessure profonde, et comme généralement la lame est empoisonnée, la mort s'ensuit sans trop tarder.

Les antilopes sont représentées par un certain nombre d'espèces qui ont leur habitat bien défini. Les plus grandes sont: l'élan du Cap, *gbozogbo* (orcas derbyanus), remarquable par ses énormes cornes en spirale; le bubale, *kanga*, l'antilope âne, *beta*, et le *kodjo*. On prend ces antilopes dans des fosses, comme les buffles.

Les antilopes moyennes sont: l'antilope des marais, *panongu*; l'antilope lèche, *tagbwa*, qui vit parfois en grands troupeaux; la gazelle rouge rayée, *lekpwá*, et celle à robe noire, *woyi*, qui habite les marécages. On les prend dans de forts collets.

Les petites antilopes sont la *uga*, appelée vulgairement antilope cochon, et la *mbele*, gris cendré. On les prend surtout par des battues en les traquant dans des filets. La *mbele* se laisse facilement attirer par les indigènes qui imitent son cri.

La girafe (*giraffa cameleopardis*) ne descend guère au-dessous du 7<sup>0</sup> latitude Nord.

L'hippopotame, *kono* (*hippopotamus amphibius*) habite les cours d'eau importants. On le poursuit parfois en pirogue, au harpon, et à la zagaie; on le prend aussi dans des fosses où il tombe au cours de ses pérégrinations nocturnes, quand il sort pour brouter.

Les suidés sont représentés par le cochon sauvage, *mbenge* (*potamochoerus penicillatus*), et deux espèces de phacochères: le *vungba* (*phacocherus africanus*) et le *mbirili*. On dresse des pièges sur leurs passages, mais ils s'y laissent prendre difficilement car ils sont très méfiants. Le meilleur moyen de les avoir est de les surprendre dans les mares où ils aiment à se vautrer et de les frapper avec la zagaie à bout portant.

Le rhinocéros (*rhinoceros bicornis*) habite les mêmes régions que la girafe, c'est-à-dire au-dessus du 7<sup>0</sup> latitude Nord.

E d e n t é s. — Les deux seuls représentants de l'ordre des édentés sont: l'*oryctérops*, *mbunge* (*orycteropus senegalensis*), et le pangolin, *kaga* (*manis tricuspis*), recouvert d'épaisses écailles imbriquées qui forment une carapace presque invulnérable.

Ils vivent dans des galeries profondes d'où ils ne sortent que la nuit, aussi leur prise est-elle rare.

P r o b o s c i d i e n s. — On distingue deux espèces d'éléphants, *mbala* (*elephas africanus*): le *zamongo*, éléphant noir à défenses énormes, et le *mbakele*, plus clair, plus petit, à défenses beaucoup moins fortes. L'indigène les prend quelquefois avec le système de fosses dont nous avons parlé, mais c'est surtout lorsqu'il brûle les savanes pendant la saison sèche qu'il en fait de véritables massacres. Au lieu d'essayer de franchir la ligne de feu, comme le

font la plupart des autres animaux, l'éléphant fuit au contraire vers le centre; à la rencontre des lignes de feu, il se trouve aveuglé par la fumée et brûlé par les flammes, et il est alors facile de l'achever, même à coups de zagaie.

#### b) Oiseaux.

**Rapaces.** — Les rapaces diurnes et nocturnes sont représentés par plusieurs espèces: aigles, vautours, éperviers, milans, hibous, chouettes. Ils ne sont guère mangés que par les personnes âgées.

**Passereaux.** — Les passereaux sont extrêmement nombreux et variés. On les prend avec de la glu répandue sur les arbres qu'ils fréquentent ou dans des pièges amorcés avec des termites ailés. Les abords des villages où les femmes vannent le mil sont fréquentés par des troupes de petits passereaux conirostres; les enfants, à l'affût, les prennent sous des trappes et des paniers où ils ont amassé les détritits de sorgho.

**Grimpeurs.** — Les principaux grimpeurs sont: le perroquet gris cendré à queue rouge, *kongo* (*psittacus erythraceus*); la perruche verte, *tagbangele* (*conerus aurifrons*); le touraco, *kurukoko* (*musaphaga violacea*); le toucan, *ambeya* (*ramphastos*) et l'indicateur (*indicator*). Les vieux sont à peu près seuls à les manger.

**Pigeons.** — Le pigeon vert, *ogoro* (*vinago calva*) vit en bandes nombreuses dans certaines régions. On les prend avec de la glu sur les arbres dont ils viennent manger les fruits ou dans des filets tendus sur les terrains argileux qu'ils fréquentent. Le chasseur en parque deux au bon endroit, et y dispose un filet facile à abattre de sa cachette au moyen d'une ficelle. Bientôt, les cris des prisonniers attirent toute la troupe qui s'ébroue dans la glaise, et, au moment propice, un rapide mouvement du chasseur les empêche dans son filet.

Le pigeon de Guinée, *gbakuduba* (*colomba guinea*), la tourterelle à collier, *liwa* (*turtur semitorquatus*) et la tourterelle maillée, *gbanga* (*turtur senegalensis*) se prennent au piège ou à la glu comme les passereaux.

**Gallinacées.** — Les plus communs sont la perdrix, *odro* (*perdix fusca*), la pintade, *kumba* (*numida meleagris*) et le francolin, *ndrunja* (*francolinus ashantensis*). L'indigène les prend dans les lacs amorcés avec le fruit d'un arbrisseau appelé *ngawu* qu'il cultive à cet effet.

**Echassiers.** — On en compte beaucoup d'espèces. Ils sont en général très méfiants et difficiles à approcher; c'est pourquoi on les chasse peu.

**Palmipèdes.** — Pendant la saison des pluies, les palmipèdes émigrent ou habitent les marais de l'intérieur, et, aux basses-eaux, c'est-à-dire pendant la saison sèche, ils affluent en quantité innombrable vers l'Oubangui où on les rencontre sur les bancs de sable.

**Coureur.** — L'autruche (*struthio camelus*) ne se rencontre que dans le haut pays banda.

#### c) Reptiles.

**Tortues.** — On distingue trois espèces de tortues: la tortue aquatique, *kugu* (*trionyx granosus*); la tortue paludine, *ngeranda* (*emis picta*), et la tortue terrestre, *gbakongo* (*testudo mauritanica*). Elles sont toutes très appréciées.



Sauriens. — Le caméléon, *kulingo* (chameleo africanus), est de deux sortes: l'un vit sur les herbes et l'autre sur les arbres. L'indigène les mange tous deux.

On distingue trois variétés d'iguanes: l'iguane aquatique, *zenge*; l'iguane terrestre, *komi*; enfin celle qui vit dans les arbres creux, *gbwambi*. Leur chair est très bonne.

Les lézards, *kada*, sont très nombreux. Les enfants les chassent avec leurs flèches.

Crocodiliens. — Cet ordre est représenté par le caïman, *emwe*, et le crocodile, *gbarama*. La chasse en est difficile. Ils font des pontes de plus de soixante œufs, et leurs œufs sont estimés de l'indigène.

Serpents. — On en compte plus de trente espèces. Les principaux sont: les pithons, les vipères cornues, les serpents cracheurs, les serpents verts. Les plus recherchés sont le pithon que l'on trouve au fond des termitières ou dans les fourrés au bord des cours d'eau; et l'*oyo*, énorme serpent d'eau absolument inoffensif.

#### d) Batraciens.

Quelques tribus seulement mangent les crapauds, mais toutes sont friandes de grenouilles, de rainettes et même de têtards.

#### e) Poissons.

La faune aquatique est la plus nombreuse et la plus variée. On trouve dans l'Oubangui et ses affluents des poissons de toutes les formes et de toutes les tailles; on en voit qui pèsent plus de 80 kilogrammes. L'homme les prend à l'hameçon, au filet ou dans des nasses; la femme les empoisonne avec des plantes vénéneuses ou s'en empare soit en mettant à sec les mares, soit en fouillant le lit des petits cours d'eau.

C'est surtout pendant la saison sèche que les négresses se livrent à ce genre de pêche. Si quelqu'un leur demande en chemin où elles vont, cette seule question suffirait à rendre la pêche infructueuse. Pour détourner le sort, la personne indiscrete doit déposer dans le panier des pêcheuses une fibre de son pagne ou une mèche de ses cheveux. Si elle refuse, les pêcheuses placent sur le sentier une feuille d'*ondo* recouverte d'une motte de terre pour punir le curieux d'un mal de tête.

Lorsque les femmes établissent un barrage dans un cours d'eau, elles commencent par les deux rives à la fois; et le point de jonction des deux parties de la digue est fait par l'une d'elles qui est désignée spécialement. Celle-ci doit, les regards tournés vers l'amont, maintenir dans le courant quelques branches que ses compagnes recouvrent de terre, et serrer entre les dents une feuille morte retirée du lit de la rivière. Cette pratique empêche le barrage de céder sous la pression de l'eau.

## 2° Annelés.

### a) Insectes.

Névroptères. — L'indigène est très friand de plusieurs espèces de termites ailés.

Certaines se prennent la nuit, après la pluie, au moment où ces insectes sortent de leurs demeures souterraines. L'intéressé tient une torche enflammée au-dessus d'un trou creusé au pied de la termitière; les nuées de termites, attirés par la lumière, viennent s'y brûler les ailes et tombent dans la fosse.

D'autres espèces prennent leur vol, de jour. Au sortir de leur trou, ils se forment en essaim et voltigent sur place à trois ou quatre mètres du sol; on s'en empare en faisant tourbillonner dans l'essaim une corbeille fixée au bout d'une perche.

Il en est d'autres que les enfants attirent à la surface du sol en tambourinant sur une calebasse; en sortant du trou, ils s'entassent dans des cornets de feuilles où ils grouillent sans pouvoir s'envoler. Quand le cornet est plein on les récolte.

Hémiptères. — Presque tous les indigènes, principalement les femmes et les enfants mangent les grosses punaises des bois, si répugnantes par leur odeur infecte.

La cigale (*cicala plebeia*) se mange également.

Lépidoptères. — Un certain nombre d'espèces de chenilles sont comestibles. Celles des patates, de l'*opo*, de l'*aka* sont surtout recherchées, et l'on n'hésite pas à faire une journée de marche pour en faire la cueillette.

Orthoptères. — La mante, *diganza* (*mantis religiosa*) et diverses espèces de sauterelles sont chassées par les femmes et les enfants. On les grille sur la braisse pour les manger.

Il en est de même de la courtilière, *nyaho* (*grillo talpa communis*).

Coléoptères. — La grosse cantharide, *ngawu* (*meloe proscarabée*), le hanneton (*melolontha vulgaris*) et sa larve ou ver blanc, l'hydrophile, *oku* (*hydrophilus piceus*), les bousiers du buffle et de l'éléphant sont à peu près les seuls coléoptères mangés par les Bandas.

Hyménoptères. — L'abeille, *eyi-wotro* (*apis mellifica*) n'est pas domestiquée. Elle habite la forêt et l'indigène abat les arbres pour s'emparer du miel.

La fourmi rouge, *ndeši*, est recherchée pour son goût acidulé.

#### b) Crustacés.

On distingue deux espèces de crabes: le *kongo* qui vit sous les pierres et le *patro*, crabe de vase. On prend ce dernier en agitant à l'entrée de son trou une sauterelle enfilée au bout d'une paille; il s'y agrippe fortement, et, d'un coup sec on le fait sauter avant qu'il ait eu le temps de lâcher prise.

Il y a deux sortes de crevettes: la *gbakata* à longues pattes qu'on ne trouve que dans quelques rivières, et la *djekengi*, toute petite et commune dans les cours d'eau de moindre importance.

#### 3° Mollusques.

Lamellibranches. — Il existe des bancs d'huîtres, *ngorongbo*, dans l'Oubangui et ses principaux affluents. Les riverains en prennent de grandes quantités pendant la période des basses eaux; il faut plonger pour

les décoller des rochers auxquels elles sont solidement attachées. Elles sont fades et se mangent cuites.

On rencontre aussi de grosses palourdes, *kope*, dans la vase de quelques rivières.

**Gastéropodes.** — Les planorbes, *kogbo* (planorbis) et les limnées, *kala* (limnea), habitent certains marais. Ils ne sont pas très communs.

## II<sup>o</sup> Animaux tabous.

Parmi les animaux comestibles, il en est un grand nombre dont l'usage est interdit à certaines catégories d'individus, car ils leur occasionneraient des maux divers. Les femmes et les enfants sont particulièrement visés et se font les victimes résignées de cette curieuse loi de prohibition; les anciens, au contraire, y échappent presque toujours.

### 1<sup>o</sup> Vertébrés.

#### a) Mammifères.

**Primates.** — Le chimpanzé, *mbapa* (troglotides niger) est universellement interdit; il causerait la mort de quiconque voudrait en manger. Comme on sait le Banda anthropophage, on est un peu surpris de la raison qu'il donne de cette prohibition: le chimpanzé est un autre homme, et, comme tel, doit être respecté.

Le colobe, singe à camail (colobus polycomos), le *dugba* et l'*embye* rendent bossus les femmes, enfants et jeunes gens qui les mangent. Le singe pleureur, *tagwa* (cercopithecus patas), le *ngrawa* et le *lidu* leur donnent une toux opiniâtre.

**Chéiroptères.** — La roussette, *bongo* (pteropus vulgaris), n'est permise qu'aux vieux. Toute autre personne qui la mange pousse des cris dans son sommeil.

**Insectivores.** — La musaraigne, *kolifya* (sorex araneus), cause des hémorragies cérébrales. Les personnes âgées sont seules autorisées à les manger.

**Carnivores.** — Les femmes qui mangent du chien (canis familiaris) sont immédiatement saisies d'un froid intense qui peut les tuer.

La loutre *mbanja* rend asthmatiques les femmes et les enfants; et l'espèce *kasaongu* leur donne des tremblements nerveux.

Le chacal les fait aboyer; la genette (genetta genettoides) et la civette grimpeuse leur font perdre la vue; le *gurudamba* et le *gbenguere* leur déforment la bouche. Le genette est également interdite aux hommes dont les parents sont encore vivants.

Dans certaines tribus, non seulement la chair du chacal est interdite, mais on ne tue même pas cet animal: ce serait s'attirer la guerre.

Certaines personnes s'abstiennent du lion et de la panthère, par crainte de la toux.

Le serval, le chat sauvage et le *dulugbu*, autre petit félin, ne sont permis qu'aux anciens. Toute autre qui en mangerait se verrait possédée d'un *ondro*.



Dans plusieurs tribus, l'homme qui mange l'hyène est puni d'impuisance; la femme mourra en couches.

**Rongeurs.** — L'écureuil fouisseur, *bada* (*xerus erythropus*) donne des maladies de peau aux femmes et aux enfants.

Le lémurien est le symbole de la jalousie. Le mari qui en mange voit son foyer déserté comme par enchantement. Pour désunir un ménage, il suffit d'en déposer un os au dessus de la porte des époux. Lorsqu'un vieillard mange de cet animal, il doit avoir soin d'en brûler tous les os, car, s'il les jetait, un enfant pourrait les ramasser, les porter chez ses parents et causer inconsciemment leur désunion.

L'écureuil *kwa* frappe d'éléphantiasis toute personne autre que les vieillards.

La femme qui mange le rat de Gambie est sujette aux avortements. Dans le même cas, le nouveau circoncis voit sa plaie dégénérer en chancre.

L'homme qui mange le rat *ongo* est atteint de varicocèle; la femme qui en fait autant est frappée d'une maladie sexuelle.

Si une femme ou un enfant mange le rat *lokwa*, ses jambes s'arquent démesurément et sa démarche devient chancelante.

Une femme qui mangerait le rat *gbodu* ne pourrait accoucher.

Le *kwaze* est un petit rat gris qui donne la lèpre. Seuls, les vieux peuvent le manger.

Le rat rouge, *zuga*, donne la teigne aux femmes et aux enfants. Dans certaines régions, beaucoup d'indigènes se consacrent au culte de ce rongeur afin d'avoir des chasses aux rats fructueuses. Au jour de cette originale cérémonie, le sorcier offre une grande quantité de rats au fétiche de circonstance, et chaque nouvel initié lui offre à son tour un morceau de foie de rat, et en dépose une parcelle sur le foyer où ont été cuites les victimes du sacrifice. Tous se colorent le nez de poudre de bois rouge, frottent une pioche et le dessus de leurs mains avec des feuilles de *bongo* et se mettent à la recherche d'un rat rouge. En possession du rongeur, ils l'honorent en le couvrant de poudre de bois rouge, et, après lui avoir demandé de favoriser leurs chasses, ils le laissent aller. Ceux qui se sont ainsi consacrés au *zuga* doivent bien se garder à l'avenir de tuer ou manger un rat de cette espèce, car ils deviendraient sujets à de fréquents saignements de nez, et bientôt une plaie incurable rongerait cet organe.

Celui qui mange la souris risque de voir ses plantations improductives.

Les porcs-épics sont interdits aux femmes et aux enfants. L'hystrix leur crevasse les lèvres et les oreilles; l'athérure leur donne la toux.

**Ongulés.** — L'élan du Cap donnerait la lèpre à beaucoup de personnes, c'est pourquoi un grand nombre s'en abstiennent.

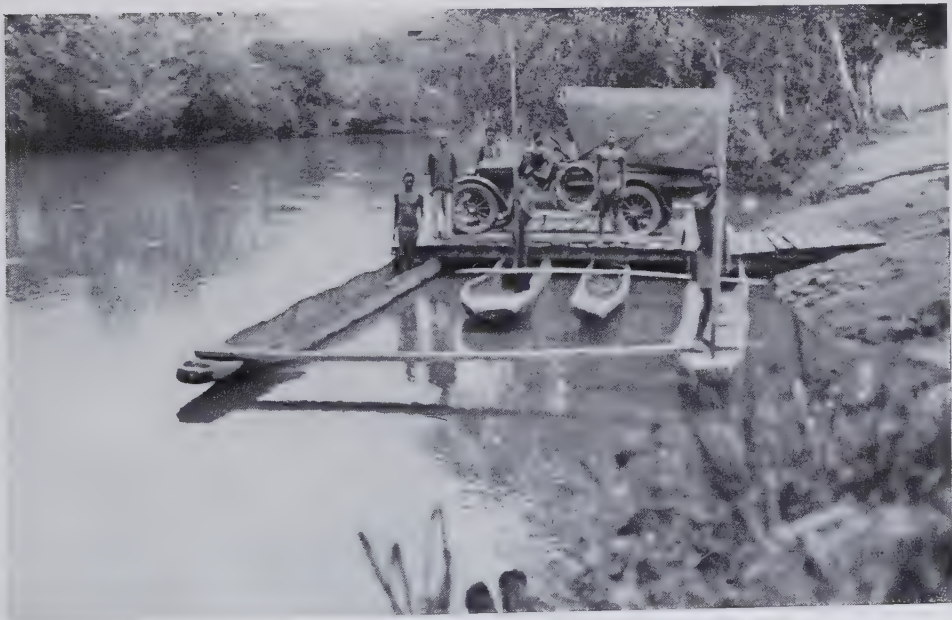
Le bubale est accusé de causer des crampes et des rhumatismes.

L'antilope-âne donne la lèpre aux nouveaux circoncis et cause l'avortement chez les femmes enceintes.

La petite antilope *woya* occasionne des crises nerveuses aux mêmes personnes.



Village *banda* moderne.



Bac sur le Kouango.





L'*uga*, petite antilope rouge, est interdite aux enfants non circoncis et aux femmes. L'incirconcis qui en mangerait serait sujet à des hémorrhagies lors de sa circoncision; quant aux femmes, elles éprouveraient des pertes de sang très graves.

La chèvre rend les jumeaux épileptiques. Si une femme enceinte en mangeait, son enfant bêlerait dans son sein dès avant sa naissance.

L'hippopotame est interdit aux jeunes filles, sous peine d'avoir plus tard des enfants d'une laideur effrayante.

Les femmes et les enfants qui mangeraient du phacochère porteraient bientôt de larges verrues sur les joues. Celles qui mangeraient le potamochère pendant la menstruation et la grossesse seraient sujettes à des métrorrhagies.

Le cheval et l'âne ne sont mangés que par les vieux. Le cheval déforme les tibias des autres personnes; l'âne les porte à braire.

Pendant la grossesse, les femmes doivent s'abstenir des entrailles de tous les animaux ainsi que de la viande des mammifères en gestation.

Sont interdits aux jumeaux tous les animaux autres que le buffle, la *tagbwa* (antilope), le sibissi et la poule.

#### b) Oiseaux.

Rapaces. — Les femmes qui mangeraient les rapaces soit diurnes soit nocturnes ne pourraient enfanter.

Passereaux. — Celui qui dresse des pièges doit s'abstenir de manger des premiers oiseaux capturés.

L'hirondelle est l'oiseau de la pluie. Si on la mangeait, il ne pleuvrait plus et les plantations seraient compromises; si on détruisait son nid, des pluies incessantes s'ensuivraient.

Le martin pêcheur, *dingo* (alcedo ispida), donne des maux de tête.

Le *nzara* est un petit oiseau conirostre interdit aux hommes mariés. S'ils le mangeaient, ils verraient leurs femmes fuir le domicile conjugal.

L'engoulevent *uya* (caprimulgus fossii) est interdit pendant les travaux des plantations. Si on le mangeait pendant ce temps, les plantations ne rapporteraient pas.

Grimpeurs. — L'indicateur (indicator sparmanui) est interdit à tous à cause des grands services qu'il rend en signalant les nids d'abailles. Si vous en tuez un seul, dit le Banda, un jour son frère vous trompera, et, au lieu de vous conduire vers un essaim, il vous mènera vers un troupeau de buffles qui vous tueront.

Le touraco prévient du danger par son chant, et il arrivera malheur à qui commet l'imprudence de le manger.

Beaucoup de personnes refusent de manger le perroquet parce qu'il parle comme un homme.

Gallinacées. — Dans certaines tribus, la femme doit s'abstenir de poule jusqu'à son mariage; chez d'autres jusqu'à la naissance de son premier enfant.

La pintade est interdite aux enfants non circoncis.

**Echassiers.** — L'ombrette, *gale* (scopus umbretta), est le roi des oiseaux et est interdit à tout le monde. En manger serait s'exposer à un grand malheur. Cet échassier fait un nid volumineux à la construction duquel, dit une légende, tous les autres oiseaux doivent prendre part; s'ils s'y refusaient, l'ombrette les punirait en empêchant les arbres de produire les fruits dont ils se nourrissent. Pendant qu'elle couve, un serpent monte la garde près du nid, prêt à piquer l'intrus qui voudrait y toucher. Si on la prend dans un piège, il faut au plus vite lui rendre sa liberté.

Le *djakre* est un échassier de petite taille que l'on rencontre sur les plateaux ferrugineux: si on le mange, on est immédiatement atteint d'un fort mal de tête.

#### c) Reptiles.

**Tortues.** — La tortue aquatique est interdite aux femmes enceintes.

**Sauriens.** — En temps de guerre, personne ne doit manger le caméléon; la défaite s'ensuivrait.

L'adulte qui mangerait du lézard *kalabe* verrait ses couteaux et ses flèches se casser d'eux-mêmes.

**Serpents.** — Beaucoup de serpents sont interdits aux femmes. Si elles en mangeaient, leurs intestins s'enrouleraient sur eux-mêmes.

La vipère cornue n'est permise qu'aux vieux. Elle provoque chez les autres personnes la blennorrhagie ou l'incontinence d'urine.

#### d) Poissons.

Les poissons sont interdits aux nouveaux circoncis et à leurs parents, aux personnes en deuil, aux fiancés, aux chasseurs lors du premier feu de l'année.

Les sirènes, *ongo*, sont défendues aux femmes.

### 2° Annelés.

Les premiers termites ailés capturés sont tabous; ils sont réservés aux Mânes et jetés aux quatre vents.

Les enfants non circoncis doivent s'abstenir de manger des courtilières.

Enfin, à propos des annelés dont font partie les abeilles, notons que le miel est interdit aux femmes enceintes.

### III° Animaux totems.

Le totémisme est la croyance à l'existence d'un lien entre tous les membres d'une famille et une espèce d'animaux. Ce lien impose à l'homme des devoirs vis-à-vis de l'animal totem. Le Banda n'a pas le droit de le tuer; il doit lui rendre la liberté s'il le trouve pris dans ses pièges; il ne peut le manger sous peine de perdre l'ouïe; bien plus, il lui est même interdit de goûter à une nourriture qui a été enfermée dans un sac fait de la peau de son totem. Lorsqu'un enfant éternue, la mère évoque son totem.

On croit généralement à la transmigration de certaines âmes dans le corps du totem, et, s'il arrive à quelqu'un d'être indisposé par une viande,

on attribue volontiers cette indisposition à ce que dans l'animal résidait l'âme d'un ancêtre.

Quelques clans bandas n'ont pas de totem, mais la plupart en possèdent au moins un, quelquefois plusieurs.

Les animaux totems appartiennent tous à la famille des vertébrés. Ce sont parmi les mammifères: le cynocéphale, le singe pleureur, la loutre, la mangouste, le lion, la panthère, l'écureuil fouisseur, le rat de Gambie, le cochon sauvage, le phacochère, l'hippopotame, l'éléphant, le chien;

parmi les oiseaux: le vautour, la chouette et l'épervier;

parmi les reptiles: l'iguane, le caïman, le python et la vipère.

Quelle est l'origine du totémisme banda?

Les Gbagas qui ont le lion comme totem racontent qu'un jour un des leurs rencontra un lion qui essayait vainement de se débarrasser d'un os qui l'étranglait. Le premier mouvement de l'homme fut de fuir; mais bientôt il fut rejoint par le fauve en proie à des contorsions désespérées. L'homme comprit, et, ouvrant largement la gueule du lion, il y introduisit son bras et en retira l'os. En reconnaissance, le roi des animaux s'engagea à respecter la vie de son sauveur et de tous les siens; de son côté, le Gbaga lui promit de ne jamais lui faire de mal.

Dans un groupe Togbo, une femme s'en fut un jour aux plantations, et déposa son enfant à terre avant de se mettre au travail. Bientôt, l'enfant se mit à pleurer, et un python survint pour le consoler. Sur ces entrefaites, apparut le père de l'enfant qui d'un coup de zagaie étendit le reptile raide mort. Deux jours après, la mère et l'enfant succombaient d'une mort mystérieuse. Tout le monde y vit une vengeance du serpent; aussi depuis ce jour cette famille Togbo respecte-t-elle le python.

Un jour, une femme Langbwassé partit aux plantations laissant son jeune enfant endormi sur une natte. Or, quelle ne fut pas sa surprise en rentrant, de voir une vipère qui consolait l'enfant en pleurs. Le serpent ne s'enfuit pas à l'approche de la femme; celle-ci lui offrit de la poudre de bois rouge, et tranquillement il regagna sa brousse. Depuis lors, le Gigi-Langbwassé ne doit plus attenter à la vie de la vipère.

On raconte un fait analogue à propos de la mangouste, qui vint un jour bercer un enfant déposé par sa mère à l'orée des plantations.

Beaucoup de clans ont le cynocéphale ou le singe pleureur comme totem, parce que, disent-ils, un jour ces singes vinrent assister aux funérailles d'un membre de leur famille.

Un jour, un *Belingo* fut tué en brousse et laissé sans sépulture; des cochons sauvages vinrent l'enterrer, et depuis tous les membres du clan respectent cet animal.

Des Ngapus racontent qu'un jour une iguane vint furtivement se reposer sur un tas de pâte de mil en fermentation; quand on l'eut découverte, on la fêta par une danse et on lui offrit de la poudre de bois rouge; puis elle reprit le sentier d'où elle était venue. Les gens du pays l'adoptèrent comme totem.



Au sujet du chien, on raconte qu'un jour, tous les habitants d'un village s'étaient rendus aux travaux des plantations; seul, un vieillard infirme était demeuré au village avec son chien. Or, il eut besoin de feu pour allumer sa pipe; mais il n'avait pas de briquet et le feu était éteint. Le chien fidèle comprit l'embarras de son maître: il partit en quête d'un tison dans les villages voisins et l'apporta bientôt au malheureux vieillard. Depuis lors, les descendants du vieux n'ont plus mangé de chien et ils soignent cet animal comme un des leurs.

Certains clans ont adopté le chien roux comme totem, d'autres le chien noir.

#### IV<sup>o</sup> Animaux à pouvoirs magiques.

Les mères font manger le grillon domestique à leurs enfants en bas-âge afin qu'ils aient une voix agréable.

Les femmes enceintes recherchent la grenouille *lituru* et le poisson *ndabali* à la bouche fine, afin que leur enfant aient une belle bouche.

La barbe de panthère déposée dans la bière a le pouvoir de tuer celui qui en boit.

Lorsqu'on taille les pousses de courges avec l'écaille du pangolin, on obtient un rendement extraordinaire.

On pourrait classer dans la même catégorie les animaux qui donnent des présages et dont nous avons déjà parlé.

#### V<sup>o</sup> Animaux nuisibles.

Pour compléter cette étude nous passerons rapidement en revue les principaux animaux nuisibles qui persécutent les Bandas.

Les plus dangereux sont la panthère et le lion. La panthère, notamment, très commune dans certaines régions, passagère dans d'autres, cause de grands ravages dans les troupeaux de cabris. Elle les surprend le jour au pâturage, ou la nuit au village où ils sont généralement en liberté. Elle est aussi très friande du chien. Elle s'attaque assez fréquemment à l'homme en se coulant furtivement dans l'obscurité dans les villages et campements de brousse; elle entre parfois dans les cases pour y prendre sa proie.

Il n'est pas rare de voir des champs de manioc complètement bouleversés par les cynocéphales et les cochons sauvages; des plantations de maïs pillées par des bandes de singes; des plantations de mil dévastées par les buffles, les éléphants, les hippopotames.

Les civettes et petits félins sont de gros destructeurs de volaille.

Les loutres coupent les nasses des pêcheurs pour s'emparer du poisson qui s'y trouve.

L'écureuil fouisseur est le grand ennemi des arachides.

De tous les oiseaux, les éperviers sont les plus nuisibles. A la saison sèche ils sont un véritable fléau pour les poules et surtout les poussins.

Les caïmans sont très redoutés. Ils guettent parfois les indigènes qui viennent à la rivière. Ils s'en approchent entre deux eaux, et, d'un coup de queue rapide, ils les renversent pour s'en saisir.

Beaucoup de serpents sont venimeux, mais comme ils sont généralement craintifs, ce n'est que par surprise ou dans l'obscurité qu'on en est parfois mordu.

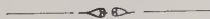
La piqure du scorpion est très douloureuse, mais rarement mortelle.

Parmi les insectes, les termites sont les plus nuisibles car ils s'attaquent à tout: bois, cuir, étoffe, papier, etc. . . . Il est très difficile de s'en défendre; la terre en est pleine et ils pénètrent partout.

La chique, *ngozu* (*pulex penetrans*) se loge dans la plante des pieds et autour des ongles pour y pondre ses œufs. Sa présence se manifeste par une grande démangeaison, et, si on ne l'extrait à temps, il en résulte des plaies, des pertes de doigts de pied, quelquefois même la mort chez les enfants.

Il y a beaucoup d'insectes piqueurs. Les plus à craindre sont les moustiques et les *furu* (*simulium damnosum*) qui causent le paludisme, et les *tsétsés* (*glossina palpalis*) qui transmettent la maladie du sommeil.

Les cerfs-volants et certains gros coléoptères, armés de fortes pinces, percent dans le bois des trous atteignant jusqu'à deux centimètres de diamètre et d'une profondeur assez grande. Les vrillettes enfin attaquent jusqu'au cœur les bois tendres et l'aubier des bois durs.







## Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bei den Schilluk.

Von P. J. P. CRAZZOLARA, F. S. C., Yoinyang, U. N. P., anglo-ägyptischer Sudan.

### Inhalt.

Einleitung von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

#### I. Zur Soziologie des Königsgeschlechtes.

1. Benennung des Stammvaters und der Königsfamilie.
2. Die Heirat der Königstochter.
3. Varia.

#### II. Das Höchste Wesen *Jwok*.

1. Natur und Eigenschaften.
2. Die Verehrung des Höchsten Wesens.
  - a) Das Gebet.
  - b) Das Opfer.
  - c) Das Erstlingsopfer.
  - d) Die Gewitterbräuche.

#### III. Beiträge zum Kult der toten Könige und anderer Toten.

1. Die Tempeldiener oder Ahnenpriester.
  - a) Die Errichtung des Tempels.
  - b) Einführung der Tempeldienerin.
  - c) Funktionen der Tempeldienerin.
  - d) Der Tempeldiener.
  - e) Der Unterhalt des Tempelpersonals.
  - f) Beispiele von Opferhandlungen vor dem Tempel.
2. Der Ahnenzauberer.
  - a) Die Königsbesessenheit.
  - b) Die besitzergreifenden Könige.
  - c) Die Weiheinführung.
  - d) Die Amtshandlungen des Ahnenzauberers.
  - e) Ahnenzauberer und Tempeldiener.
  - f) Die *Jwok-nà* : *m*-Krankheit.

#### IV. Die Zauberer.

1. Allgemeines.
2. Der *Jályáth*, der Hexenmeister.
  - a) Tätigkeit des Hexenmeisters.
  - b) Die Entdeckung eines *Jályáth*.
  - c) Zwei Beispiele.
  - d) Der *Jályáth* wird zum *Ajwo:go*.
3. Der *Ajwo:go*.
  - a) Die Weihe des *Ajwo:go*.
  - b) Die Tätigkeit des Zauberers.
  - c) Die Zauberriten.
  - d) Beispiele.

### Einleitung.

Nach den beiden umfangreichen Werken von J. Hofmayr<sup>1</sup> und A. Westermann<sup>2</sup> und den kürzeren, aber gehaltvollen Darstellungen von C. G. Seligman<sup>3</sup> und A. S. Oyler<sup>4</sup> sollte man es kaum für möglich halten, daß noch etwas wesentlich Neues über die Religion der Schilluk zutage gefördert werden könnte. Mit der Untersuchung der Religion der nilotischen Völker beschäftigt, wandte ich mich auch an P. Crazzolara, F. S. C., der mir als guter Kenner der Sprache und der Ethnographie der Schilluk bekannt war. Er antwortete auf meine Bitte mit so ausführlichen Beiträgen, daß ich es für notwendig hielt, sie auch als solche gesondert zur Veröffentlichung zu bringen.

Diese Beiträge sind gegenüber den früheren Veröffentlichungen zum Teil „Nachträge“, Ergänzungen sehr wertvoller Natur. Als solche haben sie auch nicht die Absicht, in sich etwas systematisches Ganzes und Abgeschlossenes darzubieten, sondern sie wollen eben Lücken ausfüllen, wo sie sich finden. Immerhin sind diese „Nachträge“ in einzelnen Teilen auch als Ganzes sehr bemerkenswert. Besonders gilt das vom Abschnitt über den Kult des Höchsten Wesens, wo durch Crazzolara es jetzt deutlich wird, daß das Gebet, besonders aber auch das Opfer, das unmittelbar dem Höchsten Wesen dargebracht wird, viel häufiger ist, als man nach allen bisherigen Darstellungen annehmen konnte.

In nicht seltenen Fällen sind diese „Beiträge“ aber auch Klarstellungen und Berichtigungen der früheren Darstellungen. P. Crazzolara ist dazu kompetent durch seine vorzügliche Kenntnis der Sprache, seinen längeren Aufenthalt und durch eine Sachlage, die er in einem Briefe an mich (vom 11. April 1930) mit folgenden Worten kennzeichnet: „Bei den Schilluk kann man jetzt zahlreiche erwachsene Christen und Freunde heranziehen, die vor 15 Jahren wohl noch nicht geredet hätten, aus Scheu, ihre heiligen Geheimnisse preiszugeben. Besonders von den verstorbenen Königen sprechen heute noch die meisten mit Angst und — Hinterhalt, selbst manche Christen.“

P. W. Schmidt, S. V. D.

## I. Zur Soziologie des Königsgeschlechtes.

### 1. Benennung des Stammvaters und der Königsfamilie.

Der Name des Stammvaters der Schilluk heißt richtiger *Nyikango*, nicht *Nyikang*. Ein „geflüsterter“ Endvokal ist sehr häufig im Schilluk, und diesen Fall haben wir in *Nyikango*. Wir hatten vor einigen Tagen den Linguistik-Expert Dr. N. Tucker hier, und ich benützte ausdrücklich die Gelegenheit, diesen Endvokal auch durch ihn feststellen zu lassen. Er stellte ihn tatsächlich

<sup>1</sup> Die Schilluk. Geschichte, Religion und Leben eines Nilotenstammes („Anthropos“-Bibliothek, II, 5). Wien 1925.

<sup>2</sup> The Shilluk-People, their language and Folklore. Philadelphia, P. A. 1912.

<sup>3</sup> Artikel „Schilluk“ in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh, Bd. XI, 1920, S. 458–462.

<sup>4</sup> Sudan Notes and Records, I, 1918; III, 1920; IX, 1926.

fest und nannte den Laut „whispered vowel“. Ich lege Wert darauf, daß in der europäischen Literatur endlich der richtige Wortlaut diesbezüglich festgestellt werde.

Andere Richtigstellungen und Ergänzungen wären diese:

<i>Reth</i> (oder <i>reth</i> , mit uvularem <i>r</i> )/(Pl.) <i>ro:r</i>	König
<i>nyireth/nyi:reth</i>	Kinder des Königs (Prinzen)
<i>Nyareth/nya:ra:th</i>	„ eines <i>nyireth</i>
<i>kwanyareth/kwa:reth</i>	„ „ <i>nyareth</i>
<i>kwa:reth</i>	„ „ <i>kwanyareth</i>

Kinder eines *kwa:reth* heißen dann immer und bleiben auch *kwa:reth*, bis der König sie (etwa bezirksweise) zu gewöhnlichen Schilluk (*oco:lo*, Pl. *collo*) erklärt, besonders um aus ihnen sich Frauen nehmen zu können. Diese behalten nebenbei eine gewisse Bedeutung als *ororo-wuäte oro:r*. *Kwá:reth*, *nyígoný gé logà có:l*, *gé cwó:là gá óroró-wuäté ro:r*; *gé párr ké có:l cèt*, ein *kwa:reth* kann seiner Stellung verlustig gehen und zum gewöhnlichen Schilluk werden; sie heißen dann: *oro:ro*. Adelige können untereinander nicht heiraten.

König kann nur ein *nyireth* werden; ein *nyareth* oder Sohn eines *nyireth* kommt nicht mehr in Frage. Darum gibt es *de facto* nur drei Linien des königlichen Hauses, aus denen der König gewählt wird. Polygamie üben alle Schilluk *de iure*; nur die Mittel entscheiden über die Zahl der Frauen.

## 2. Die Heirat der Königstochter.

„Eine Königstochter darf niemals heiraten.“ Das gilt auch heute noch. Das Schilluk-Wort für heiraten heißt *nywom*. *Nywom* kann nur ein Mann an und für sich. Das Wort heißt soviel wie: „sich eine Frau nehmen nach Erlegung des hierfür gebräuchlichen (Kauf)preises.“ In diesem Sinne heiraten bei den Schilluk und den Nuer auch Frauen; sie kaufen sich eine Frau. So heiratet besonders auch eine Königstochter. Sie kommen so in den Besitz von Leibeigenen.

Von einer Frau sagt man, sie „wird“ geheiratet, nachdem ihrer Familie der Kaufpreis ganz oder teilweise erlegt worden ist. In diesem Sinne, d. h. „geheiratet werden“, kann eine Königstochter nicht. Warum? Das ist eine alte Sitte. Eine Erklärung dürfte wohl darin gesucht werden, daß dem König nicht zugemutet werden kann, mit seinen Untertanen um Rinder zu feilschen, was notwendig wäre, wenn er jemandem seine Töchter zu Frauen geben würde. Nach Schilluk-Ansicht müßte er *schenken*, und das geht bei Mädchen eben doch schwerlich. Wenn der König heiratet, so verhandelt er ja auch nicht um den Kaufpreis. Er wünscht das Mädchen von dessen Vater, der nicht nein sagen kann, ohne über Rinder zu reden. Das Mädchen geht mit dem König, und der König wird dann den Vater vollständig zufriedenstellen. Von einem Einfordern des Viehes wird da nie die Rede sein. Wie sollte nun in einem solchen Falle der künftige Schwiegersohn es anstellen? Es wäre wohl schwer auszudenken. Darum gilt für die Königstochter: überhaupt nicht heiraten, d. h. „geheiratet werden“.



Nun, zum Wesen der Ehe gehört wohl nicht, daß die Frau gekauft werde, sondern daß der Wille zum Zusammenleben da sei. Nur fehlt da der öffentliche Heiratsvertrag und dessen Vorteile. In diesem Falle wird wohl auch die Frau es sein, die sich den Mann erwählt, und nicht umgekehrt. *Yiábá kété kè jaálò*, sie sucht sich selbst den Mann. Dieser darf aber kein Adeliger sein, kein *kwareth* oder dgl. *Kèny òkédé ké wìjè, búgìn kwóp yì wíyè*, wenn sie so nach ihrer Neigung vorgeht, so wird der Vater weiter nichts dagegen sagen. Wenn die beiden gut zusammenpassen, so kann ganz gut die Ehe regelrecht fürs Leben dauern.

Eine solche Ehe aber hat für den Mann große Gefahren. Die Frau ist vor allem nicht vom Manne abhängig, sie hat von Haus aus Rinder usw. mitgebracht, und hat zum Leben genug. Vielfach gelten diese Frauen dann als höchst herrschsüchtig, was erklärlich ist. Ist nun der Mann nicht imstande, seine Frau zufriedenzustellen, so steht der Frau aber auch absolut kein Hindernis im Weg, daß sie sich um einen anderen Mann umsieht. Oft nun sind diese adeligen Damen, die aller Sorgen für das Leben durch die väterliche Huld des Königs enthoben sind, der großen Gefahr ausgesetzt, ihren Mann wiederholt zu wechseln und so vollständig zu verkommen. Haben diese Frauen Kinder aus einer Neigungsehe, so gehören die Kinder natürlich ausschließlich der Mutter, weil kein Kaufpreis für sie erlegt wurde. Die Kinder sind anderseits gewöhnliche Schilluk, folgen also in der gesellschaftlichen Stellung dem Vater.

Bei der Scheidung hängt nun alles vom guten Willen der Frau ab, welcher Art die Folgen für den geschiedenen Mann sind. Ist die Frau nicht übelgesinnt, so gehen sie ohne Aufsehen auseinander. Ist sie aber übelgesinnt (*wìjè rac*) und habsüchtig, so kann sie alles ihrem früheren Mann wegnehmen, das ihr gefällt. In alten Tagen konnten auch noch die Verwandten in Mitleidschaft gezogen werden und so finanziell vollständig zugrunde gerichtet werden.

Nach Schilluk-Brauch zieht das Zusammenleben mit einer Frau, ohne daß der Kaufpreis erlegt wurde, einen *kwor*, eine Zahlschuld nach sich. Auf diesem Rechtspunkt gestützt kommt eines schönen Tages eine (auch allein-stehende) Frau zu einem Manne und verlangt ein Schaf oder dgl., weil er, wahrscheinlich sogar von ihr eingeladen, einmal mit ihr geschlafen habe. Und ohne jeden Wortwechsel wird der Mann zahlen, weil er weiß, daß selbst vor dem Richter kein Leugnen nützen würde. Dieses Recht kann nun die Königstochter sich auch zunutze machen und, darauf gestützt, dem Manne einfach alles wegnehmen, ohne daß der Mann etwas zu sagen wagen wird. Würde er zum König, zum Richter gehen, so käme er noch schlimmer davon.

Ein Schilluk wird sich darum vor solchen Damen in acht nehmen. Ist er aber einmal in ihrem Garn verwickelt, so ist er ihr Sklave und ihr auf Gnade und Ungnade ausgeliefert.

Eine solche Frau erhielt schon von zu Hause Rinder, die sich natürlich vermehrten. Vermehrt sie nun vielleicht ihre Habe noch durch ihre „Beziehungen“, so kann sie sehr reich werden. Was tut sie nun mit ihrem Besitz? Dafür gibt es allerlei Verwendungen. Sie kann „heiraten“, wie schon oben

erwähnt wurde. Dadurch verschafft sie sich zunächst vielfach die notwendige Dienerschaft. Es ist aber auch ein Brauch im Schilluk-Land, daß jemand, der besonders durch unerlaubten Umgang in Schulden steckt, sich solchen Personen, die bemittelt sind, zu leibeigen hingibt, um zu einer Frau zu kommen und sich die Schuldner vom Halse zu schaffen. Ein reicher Mann vermehrt in dieser Weise seine Familie, seinen Anhang, sein Ansehen. Solchen Leuten wird nun eine Frau verheiratet, die natürlich samt ihren Kindern der Königstochter gehört. Diese Leibeigenen werden in Gegenwart der Angehörigen *wuade* (ihr Kind) genannt, in deren Abwesenheit heißt man sie ganz richtig *wuad ban nyireth* (Sklaven der Königstochter). Abgesehen von dem Namen („Sklaven“) sind sie den gewöhnlichen Schilluk vollständig gleich. Die Behandlung ist wohl meistens gut. Die Kinder, die Mädchen gehören *de iure*, was die Heirat betrifft, der Prinzessin; *de facto* aber entsteht eine Familie, deren Zukunft der eines Schilluks gleich ist. Der Name bleibt ihr aber lange.

### 3. Varia.

Was den Namen betrifft, so sei hier bemerkt, daß auch eine Frau des Königs nie etwa *cyeg reth* (Frau des Königs), sondern nur *ba:reth*, Pl. *ban reth*, genannt wird, auch nachdem der König sie vielleicht einem Freunde geschenkt hat. Dieser Name weckt bei einem Schilluk nicht etwa den Gedanken der Verachtung, sondern eher der Scheu oder einer Art Furcht. *Ba:reth* = Sklave des Königs.

*Ban reth*, Sklaven, heißen auch Männer, die sich dem König als Leibeigene anbieten, ähnlich wie oben bei den Leibeigenen einer Königstochter schon erwähnt wurde. Diesen wird der König entweder eine ihm mißliebige eigene Frau überlassen, oder aber ihm nach Schilluk-Sitte eine Frau mit Rindern geben. Ihre Behandlung ist vielfach sehr gut.

Die Willkür, die Macht aller Abkömmlinge von Königen, das Ansehen der *Kwareth* besonders, sind heutzutage schon stark geschwunden. Heute soll es auch schon eine Königstochter geben, die ungestört mit einem *Kwanya-reth* lebt.

## II. Das Höchste Wesen *Jwok*.

### 1. Natur und Eigenschaften.

Attribute *Jwok's* kenne ich nur zwei, die für gewöhnlich zusammen ausgesprochen werden bei Gebeten: *Jwok Atán* und *Jwok Ayi:mo*. Es sind Erhabenheitstitel, deren Bedeutung nicht genau bestimmt werden kann. Die Acoli haben das Wort *tanu*, das unserem „Wunder“, „Außerordentliches“ entspricht: *Latanu* = der Wundertäter. *Ayi:mo* ... *Jwok acwacwa*, „Gott, der uns erschaffen hat“ ist ein ganzer Satz und drückt seine Tätigkeit aus.

Von Gott, betreffs seiner Natur, heißt es dann:

*Jwok búná:n mó nānyí; bá wà:dé yò:mo yòu; búná:n má lì:thi. dè:lè kúo má bé:rè édi. Gin nyikwòp yi olló yòu.*

„Gott kennt niemand, weil er eben windähnlich ist; niemand hat ihn gesehen und niemand weiß darum, wie seine Person aussieht. Was die Schilluk aussagen (von ihm), ist leeres Gerede.“ Und: *lám mée, mé làmè*

*Jwok*, *kèny dé na:n ée rà Jwok*, „Gebete, die man an Gott richtet, werden verrichtet, wenn einer krank ist“. Das ist der *Jwok acwac wa*. (Der schöpfende Geist gleichsam.) Er heißt auch *Jwon dwon* (großer, eigentlicher *Jwok*).

Neben *Jwok* (Gott) gibt es dann die sogenannten *nywole*, dessen Kinder, wie *Jwok nam*, der einen eigentlichen Schilluk-Brauch darstellt. Daneben ist ein zweifacher *Den* von den Dinka entlehnt. Von ihren näheren Nachbarn, den Nuer, haben dann die Schilluk (jene der westlichen Landesteile wenigstens) die Naturgeister derselben fast vollständig übernommen, als da sind: *gok*, *biel*, *metuth*, *kulan*. Fast auf gleicher Stufe mit diesen stehen die *ranhi*, deren vier hauptsächlichen sind: *Nyika:no* an erster Stelle, dann dessen Söhne oder Kinder *Dà:k*, *Cá:l* und *Ano:no*. Alle diese niedrigen geistigen Wesen haben ihre ausschließlichen Kultdiener, *Ajwo:go* genannt. Die vier letztgenannten königlichen Ahnengeister haben Kultstätten über das ganze Schilluk-Land hin verstreut. Ihre besonderen *Ajwo:go* haben den Namen *ba:reth*, d. h. Sklave oder Diener des (einstigen) Königs.

Wenn man einen Schilluk, der noch nie in Beziehungen mit Missionaren gewesen ist, fragt, wo sich Gott befinde oder sich aufhalte, so wird er nur antworten: *Jwok ya piny*, „Gott befindet sich auf Erden“. Die Idee von einem Wohnplatze im Himmel geht ihnen ab.

*Jwok ya piny* heißt auch: Gott befindet sich (irgendwo) unter der Erde, im *Pa-jwok*, Land Gottes, wohin die Verstorbenen nach ihrem Tode kommen. Gott aber ist zwar gleich dem Winde unsichtbar, aber er bleibt immer an seinem Platze; er hat es nicht nötig „wie der Wind“ *por ke yo:mo* ähnlich dem *Nyikano*, im Lande herumzuziehen, um die Bedürfnisse seiner Kinder zu sehen und ihnen abzuhelpen.

Die Ansicht WESTERMANN's betreffs Gott als Schöpfer ist mir einfach unerklärlich. Gott hat die Welt, den Menschen erschaffen — und nicht *Nyikano*, das haben die Schilluk ständig im Munde. Bei einem ernststen Anliegen werden die Schilluk sich Mut machen und auf die Erhörung ihrer Bitte drängen, indem sie zu Gott sprechen: *ji àcwáci ké nò, ábányi ji yè:lo*, „warum hast du die Menschen erschaffen, da du dich weigerst, ihnen zu helfen“?!

Gott hat alles erschaffen, den Menschen mit seinen Tugenden und Untugenden und Gewohnheiten. Wenn man fragt, wie das und jenes vorkommen könne, so ist der Eingeborne versucht, lachend die Bemerkung zu machen: „Wie soll der Mensch es wissen, wie Gott alles gemacht hat; das weiß Gott allein.“ Einigermassen bekannte Legenden darüber scheint es nicht zu geben.

Daß die Schilluk sich erlauben sollten, über *Nyikano* oder selbst über *Jwok* zu schimpfen, wenn er sie nicht erhört, das ist stark. Die Schilluk, die ich darüber befragte, wiesen solch einen Gedanken energisch von sich. Sie sagen einfach, er will uns nicht erhören, und denken wohl, ihr Gebet, ihre Opfergabe war zu gering, als daß sie erhört werden konnten. Wie oft folgt auf das Opfer eines Schafes noch das eines Ochsen und noch eines zweiten. Dann aber werden sie einfach sagen: „Was ist zu machen, Gott hat z. B. den so und so weggenommen; er hat uns auf der Fischjagd nichts fangen lassen“ usw.



Die folgende Begebenheit läßt am besten die Denkungsart der Schilluk über diesen Punkt erkennen. Als ich vor zehn Jahren hier die Kinder in die Schule bringen wollte, da war besonders einer, der alles daransetzte, um die Kinder fernzuhalten. Die eigenen verprügelte er vor uns und band sie zu Hause an, daß sie nicht mehr in die Schule kommen konnten. — Da, vor zwei Monaten komme ich wieder nach T. Ein älterer Christ erzählt mir nun von dem besagten Manne, namens *Agoi*. Dieser habe sich eines Tages beklagt, daß seine Tochter schwer krank sei. Grund: weil er immer gegen die Missionare und das *Kwopo Jwok*, das Wort Gottes, gekämpft habe; da hätten nun die Missionare zu *Jwok* gebetet, daß er ihn strafen möge. Nach einiger Zeit starb die Tochter, ein schwerer Schlag für den Vater. Da sagte er, der *Jwok* habe die Missionare erhört. Ein paar Tage später kommt dieser *Agoi* zu mir, grüßt mich kühl und erklärt dann, er habe nur kommen wollen, um mir zu sagen, daß er seine Feindseligkeit gegen das *Kwopo Jwok* nun abgelegt habe, und daß er zum Beweise dafür auch einem jüngeren Sohne gesagt habe, er möge nur zum Unterricht der Missionare gehen, wenn er wolle. Offenbar hatte er Furcht, er möchte noch weiterhin Unglück haben und legte darum Wert darauf, daß der Priester von seinem Gesinnungswandel erführe und nicht etwa fortfahre, gegen ihn zu Gott zu beten.

Wir Missionare haben diesen Leuten, was die Idee Gottes in ihrem innersten Wesen betrifft, sozusagen nichts Neues zu berichten. Die Ergänzung und Berichtigung ihres Gottesbegriffes nehmen sie von uns als selbstverständlich an, weil wir das doch besser wüßten.

## 2. Die Verehrung des Höchsten Wesens.

### a) Das Gebet.

In allen ihren Nöten beten die Schilluk zu *Jwok* direkt. Die Gebete, die immer — nach Art unserer Schußgebetlein — kurz sind, werden stets mit großer Ehrfurcht verrichtet, mit einer Art Feierlichkeit. *Jwok Atán, yè:li yán!* „Herr, Gott hilf mir!“ ist ein häufiges Gebet für alle Anliegen. Wenn einer fischen geht, wird er sagen: *Jwok Atán, yá:rè pá mò:c yàn ké gîn òcám yán!* „Herr, warum solltest du mir nicht gewähren etwas, damit ich zu essen habe?“

Wenn sie sich an die Ahnenkönige usw. wenden, so tun sie das ganz nach der Art unserer Heiligenverehrung; er, der in der Nähe Gottes sich befindet und darum dessen Freund ist, möge seine Stellung zu ihren Gunsten benützen, da seine Gebete gewiß leichter erhört würden, als die des armen Erdenbürgers, der möglicherweise auch ihr Mißfallen habe erregen können. Der Schilluk wendet sich an die Ahnen, dann aber auch für gewöhnlich unmittelbar an Gott selbst, der ja allein die Welt und alles erschaffen hat, und darum allein tatsächlich helfen kann.

Auch der *Ajwogo* wendet sich wohl an seinen *Jwok*, aber da er weiß, daß er eben nur fürbitten kann, wendet er sich auch sogleich direkt an den *Jwon dwon*, den großen, d. h. den wirklichen, eigentlichen schöpferischen Gott, damit dieser seine Heiltätigkeit unterstützen wolle, damit er — so wird

er mit kindlicher Einfalt gewöhnlich hinzufügen — auch so zu seinem „Essen“ komme.

Die langen Gebetsformeln, die OYLER erwähnt, sind nach meiner Ansicht eine Sammlung und nicht ein Gebet, das ein Schilluk sozusagen in einem Atemzug hersagen würde. Fixe Formeln hat er nicht; bei jedem Anlasse nennt er kurz seine Sorge, wie es ihm von seinem geängstigten Herzen eben eingegeben wird, und bittet ebenso kurz um Abhilfe.

Wenn mehrere auf Reisen sind und fern von menschlichen Wohnungen übernachten müssen, so wird einer unter ihnen bestimmt — wenn ein *Bareth* dabei ist, so dieser — im Namen der anderen das Nachtgebet verrichten; er wird es tun mit diesen oder ähnlichen Worten: „*Jwok Atán*, wir befinden uns hier; sind wir nicht hilflos? Wir legen uns zur Ruhe.“

Wenn ein Erwachsener etwas von einigem Werte auf dem Boden findet oder es unerwartet von jemandem erhält, wird er ausrufen: *Jwok Atan dwon* oder *áráwò*, *Jwok Atan!* etwa „Deo gratias!“ Dabei wird er mit dem Gegenstand um sein Gesicht einen Kreis beschreiben: *gàcè nyiné* = sich damit gleichsam segnen.

Die Worte *lamo* und *kwaco* werden als vollständig gleichwertig für „beten“ benützt, sowohl *Jwok*, wie den Ahnen usw. gegenüber.

#### b) Das Opfer.

Was das Opfer betrifft, so ist gar kein Zweifel, daß es solche gibt, die allein Gott dargebracht werden. Das feierlichste ist das für einen Kranken. Steht es durch einen *Ajwogo*, der seine *ga:k* (Kaurimuscheln) befragt hat, fest, daß jemand infolge eines Racheaktes (*cie'n*) eines Verstorbenen krank ist, so wird kein *Ajwogo* zu Hilfe gerufen.

Handelt es sich um einen angesehenen Mann, so wird der Vorsteher (*ja:go*) des Dorfbezirkes mit den Großen (Alten) seines Bezirkes an einem verabredeten Tage zusammenkommen, um für den Kranken zu *Jwok* zu beten und zu opfern. Sie versammeln sich im Dorfe des Kranken um den Grabhügel jenes Verstorbenen, von dem der Kranke „verhext“ (*yuo:p, cie:n*) wurde. Die Großen hocken vor allem nieder und kehren mit den Händen den Boden um das Grab (*getwara piny kei ro:r tyengen*) ihrer Leute. Dieses *twaro* geht jeder größeren Bittstellung von seiten älterer Leute voraus. Eine (alte) Frau hat eine Kürbisschale mit Wasser für die Zeremonie bereit. *Tin té:rè ébo:dò kè bò:lè ro:re tyèngèn, kény atwaratwar*, dann lassen sich die Leute nieder (auf den Knien sitzend) vor dem (um den) Grabhügel ihrer Angehörigen (die immer nahe beisammen um ihre Hütte liegen), wo gereinigt wurde. In der geziemendsten (nach Schilluks Anstandsregeln) Weise hockend-kniend, neigen sie sich nach vorn (zum Grab) und legen die Hände, gleichsam sich stützend, etwas nach vorn auf den Boden, die Handfläche nach unten gewendet.

Ein großer Ochse (*wuàth mèn dwóna*) ist in der Nähe bereit. Nach einer kleinen Weile erhebt sich ein Senior, die Lanze mit emporgerichteter Spitze in der Hand (*tón mìte yì ná:nání, lèb tón lógé mál*), er erhebt sich zum Gebet

und spricht ungefähr (keine fixen Formeln): *Jwok Atan, ànàn yà kwàcà yín, èrè dhà:nhò pà yì:li; dāa nān cyì:r yín; pàtè yín acwacgen; kèny nā-gī bàā mii*, „Herr Gott, ich bete da zu dir, warum kommst du dem Menschen nicht zu Hilfe? Kann dir jemand was befehlen? Hast nicht du sie erschaffen? Wenn du daher das Leben nimmst (so übst du dein gutes Recht aus), es ist eben dein Eigentum“. Darauf setzt er sich nieder. Ein anderer erhebt sich und bringt gleichfalls seine Bitte vor, etwa mit den Worten: *Jwok Atan, wiy dhá:nhò bōdhò, yín àkwác yì wōn èn*, „Herr Gott, laß den Menschen davorkommen, darum wirst du von uns angefleht“. Ein anderer wird sagen: *Jwok Atan, dé gí:èn, cōpo wōn à yín, ò rémò kédé pīny, wiy dhá:nhò bōdhe!* „Herr Gott, hier ist dein Eigentum, das wir dir vor allem darbringen, daß das Blut (zer)fließe, damit der Mensch heil davonkomme!“ So erhebt sich einer nach dem anderen von den Älteren und spricht sein Gebet. Zuletzt erhebt sich der Vorsteher (Häuptling) und tut dasselbe.

Dann kommt der Mann, der von seinen Ahnen her das Recht und die Pflicht im ganzen Bezirke ererbt hat, die *Lanze* zu verwahren, mit der die Opfertiere geschlachtet werden. Der Ochs wird von ihm auf dem Platze gespeert. Das am Speer klebende Blut wird in der bereitgehaltenen Kürbisschale abgewaschen. Von diesem mit Blut vermischten Wasser nimmt nun jeder der Älteren etwas in die hohle Hand, geht in den Hof oder in die Hütte und besprengt damit den Kranken. Am Grabe geschieht weiter nichts.

Ist der Kranke ein *Armer* ohne Ansehen, so wird nur in Anwesenheit der Dorfinsassen und deren Ältester anstatt eines Ochsens eine Ziege geschlachtet.

Handelt es sich um eine *unbedeutende Krankheit*, so wird dem *Jwok Atan* geopfert, indem einem Schaf die Spitze des rechten Ohres (*yi:th kyec*) abgeschnitten wird. Eine alte Frau hält die Kürbisschale mit Wasser, worin die blutige Lanze abgewaschen wird. Die Ohrspitze wird durchbohrt, eine Schnur wird durchgezogen und so am rechten Fuß des Kranken, oberhalb des Knöchels befestigt. Die Zeremonien, die Gebete usw. sind wie oben. Anwesend sind nur die Alten des engeren Dorfes, der Älteste an der Spitze; alle Verwandten nehmen von dem blutigen Wasser in die hohle Hand und besprengen den Kranken wie oben.

Nun noch einige allgemeine Bemerkungen zum Obigen.

1. Vor dem Grab (*ro:r*) legen sich ältere Männer und auch ganz junge, männliche Geschwister des Kranken und die alte Frau, die das Wasser hält, hin. Alle die genannten, auch die Frau, wenn es sich um einen nächsten Angehörigen handelt, erheben sich mit der Lanze zum Gebet (*kò:nè lam*); wenn einer fertig ist, reicht er die „Opferlanze“ dem Folgenden. Wenn der *nā:n áthò:m thá tē:dò*, der Älteste, der zuletzt spricht, fertig ist, wird mit der „Opferlanze“ geopfert; hierauf wird diese gewaschen und dann spucken alle in die Wasserschale. Dann nehmen die vier ältesten Männer die Schale und besprengen den Kranken (*pí wētì yí dhá:nhò*). Die Leute gehen dann auseinander. Ein Angehöriger des Kranken nimmt die Ohrspitze und steckt sie zwischen je zwei weiße Perlen auf eine Baumwoll- oder Jöödschnur und bindet sie an den rechten Fuß des Kranken.



Wenn sich im Dorfe des Kranken ein *Ajwo:go*, ein *nà:n e ra reth*, findet, so wird der sich an *Nyika:no* oder seinen *reth* wenden, um dessen Fürbitte für den Kranken. Dieser wird dann das Opfer darbringen.

Die oben besprochenen Opfer werden, so versichern mir alte erfahrene Weiber, die schon oft die „Schale“ hielten, nur dargebracht, wenn der Kranke bereits außer Gefahr ist, bereits aufstehen kann. Wenn er krank, schwer krank ist, dann wird zunächst nur ein Huhn dargebracht. Das ist die gottgewollte Ordnung. Der *re:mo* würde den Kranken umbringen, wenn ein großes Opfer dargebracht würde. Das Blut (*re:mo*) eines großen Tieres wäre gleichsam eine zu starke Medizin, eine zu starke Dosis für den stark entkräfteten Kranken. Bei diesem Huhnopfer ist weiter zu beachten, daß ein Hahn für eine kranke Frau, eine Henne für einen kranken Mann dargebracht werden. Die eigentlichen Opferzeremonien sind immer dieselben. Bei der Opferung wird dem Huhn der Kopf vom Rumpfe getrennt und das Huhn dann laufen gelassen. Wenn das herumschlagende Tier sich nun legt und auf die rechte Seite zu liegen kommt, die linke nach oben, so deutet das auf Glück, der Mensch wird davonkommen. Legt es sich hingegen auf die linke Seite, so deutet das auf Unglück und die Person muß sterben.

Es gibt wenigstens drei verschiedene Opfer, wenn nicht vier: das Opfer oder die Opferweise der Ältesten, die soeben dargelegt wurde; dann die der *Ajwo-go*, der *ba:n reth*, der Ahnenpriester; dann die der *Ajwo:go*, der *tyen Den*, der *Den*-Priester. Möglicherweise hat der *Ajwo-go* des *Jwok nam* eine eigene Opferweise.

2. Ein Huhn wird bei jedem Toten an den Beinen ergriffen und mit dem Kopfe gegen die Türschwelle geschwungen und so erschlagen und dann unter den Kopf des Toten gelegt, ohne Unterschied des Alters und Geschlechtes. Dabei wird nichts gesagt. Es ist aber ein althergebrachter Brauch, von Gott so gewollt, und wird nie unterlassen. Über die Bedeutung weiß niemand etwas Bestimmtes. Auf Drängen würde man oben irgendeine nabeliegende Erklärung bekommen. Die Erklärung, die ich einmal bekam, war diese; sie liegt der Schilluk-Auffassung sehr nahe. Gott nahm sich einen Angehörigen. Um sich das Wohlgefallen Gottes zu sichern und ihn zufriedenzustellen, damit ein ähnliches Unglück für die Zukunft möglichst ferngehalten werde, darf man sich nicht beklagen, wenn Gott sein Hoheitsrecht über das menschliche Leben ausübt, sondern muß ihm seine volle Einwilligung und Befriedigung obendrein durch ein Geschenk ausdrücken. Dies war auch die Erklärung für das Erschlagen eines Schafes beim Begräbnis. Andere aber leugneten diese Auslegung und erklärten ersteres für einen „Alten Schilluk-Brauch“, während das Schaf nur für die (alten) Leute, die das Begräbnis vornehmen, umgebracht werde. Ärmere unterlassen letzteres tatsächlich. Aber erschlagen wird es immer nur mit einem Knüttel, und zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt und neben dem Grabe. Gesprochen wird nie etwas dabei.

Größere und kleinere Opfer an *Jwok Atan* gibt es zweifellos bei vielen Gelegenheiten, wie bei Gelegenheit eines Traumes u. a.

c) Das Erstlingsopfer (*kú:nyi*).

1. Wenn der Schilluk sich im Besitz wertvoller Nahrungsmittel sieht, so fühlt er durchaus das Bedürfnis, von dieser „Kostbarkeit“ zuerst Gott oder den Ahnen etwas beiseite zu legen, bevor er selbst etwas davon nimmt. Solche wichtige Gaben sind: die Ernte als solche; ein gutes Quantum von gedroschenem Korn, das zum Aufspeichern heimgetragen wird; genug Butter, so daß man nun Schmalz bereiten kann; der Fang eines großen Fisches; die Erlegung eines schönen Stückes Wild; der erfrischende Trunk nach langer, ermüdender Reise, oder auf Reisen selbst das in einem *adalo* mitgebrachte Wasser; Merissa bei großem Durste u. dgl. mehr.

2. Die Erkenntnis und das Bewußtsein des Schilluk, daß das Vorhandensein eines so wichtigen Gegenstandes gerade zur Zeit der Benötigung eine Gabe der göttlichen Vorsehung ist, veranlaßt ihn, dieses dadurch anzuerkennen, daß er von der zu genießenden Sache zu allererst Gott, *Jwok*, oder aber nur den in *Jwoks* Gefolge sich befindenden Ahnen, oder auch beiden, etwas durch Ausschütten darbringt. Dabei wird gesagt: *Jwok Atan, gîi ânân; cá!* „Herrgott, hier ist deine Gabe, iß!“ Oder: *Jwok Atán, gîn ámu: jà yì yín, yà tòtá yín, ò yá òlùnyà cá!* „Herrgott, was ich von dir erhielt, davon gebe ich (zuerst) dir, damit ich dann (endlich) auch esse.“ Diese oder ähnliche sind die Worte der Darbringung. Oft wird die Sache mit dem einzigen Worte: *ká: jò!* hingeschüttet. Das ist ein Wort der Ehrfurchtsbezeugung, das vor Gott oder den Ahnen gebraucht wird und etwa: „Herr“ oder „Majestät“ bedeutet. Es ist der ihnen allein zukommende Rangtitel, wie solche Titel für die verschiedenen Rangstufen und Familiengruppen im Schilluk-Land gebräuchlich sind. Manchmal schütten sie die Sache mit großer äußerer Ehrerbietung ohne Worte aus. Was ausgeschüttet wird, ist rein nominell. Es handelt sich immer nur um eine ganz geringe Menge, die mit der hohlen Hand oder einer für solche Zwecke ausschließlich beiseite gelegten kleinen Kürbisschale ausgeschüttet wird.

3. Wo wird besonders der *bielo* (anstatt *mogo amat* des gewöhnlichen Sprachgebrauches) ausgeschüttet? Im Freien und auf Reisen wird einfach ein wenig verschüttet. Zu Hause aber ist der Platz genau bestimmt. In der Hütte auf dem Boden, mitten an der Wand der rechten (herausschauenden) Hüttenhälfte, wird ein kleiner Platz mit Lehm glatt verstrichen, der für die besagten Libationen reserviert ist. Man nennt ihn *Kény myíkúny biélò* (die Stelle, wo Bier ausgegossen wird). Niemand soll sich dort niedersetzen. Es ist das „Hausaltärchen“. Es ist dies auch, wie wir sehen werden, der Platz, wo die *Bareth* ihren *reth* in Form einer Lanze, *á'lo: dhó*, verehrt. Bei dieser letzteren vertritt tatsächlich der *reth Jwok*, und die Libationen werden bei ihnen bald an den *Kwa*, Großvater, bald an *Jwok Atan* gerichtet. Dabei sind die Schilluk aber durchaus der Ansicht, daß das Opfer auf jeden Fall an Gott gerichtet ist; denn der *Kwa* ist doch eben der *wade Jwok*, das Kind Gottes; und ob man es an den *Kwa* oder an den *Jwok Atan* richte, das ist einerlei.

Außer diesem Opferplätzchen an der bestimmten Stelle findet sich in der Hütte meistens auch die Stelle für Erstlingsopfer an die verstorbenen nächsten Vorfahren; es ist der Platz rechts neben der Schwelle. In diesem Falle wird

zuerst *Jwok* bzw. dem *reth* geopfert, dann den Ahnen. Für diese Opfer wird eine alte Frau gesucht, die Mutter oder Großmutter. An den Tagen des Opfers wird dann diese zum Opfern herbeigerufen. Erst nachher werden die Familienmitglieder etwas zu sich nehmen. Es gilt natürlich immer und strengstens bei diesen Opfern: nichts nehmen, bevor nicht geopfert wurde. Diese Einrichtung wird von den Eingebornen als etwas sehr Wichtiges angesehen. Die Darbringung des Erstlingsopfers ist ja auch das wichtigste Amt der *Bareth*-Tempeldienerin.

Diese häusliche Opferstätte wird zuweilen noch außerhalb der Hütte verlegt, in deren Nähe offen auf dem Dorfplatze ein Miniaturtempelchen, *Nyakano* steht, worin die Primitia ausgegossen werden. Dieses Tempelchen ist gewöhnlich 80 bis 100 *cm* hoch, im Innern etwa 35 *cm* im Durchmesser. Ausnahmsweise sind sie bis zu einem Meter breit und entsprechend hoch, so daß eine Person darin Platz hat.

4. Erstlingsopfer bei der Ernte. — Deren gibt es zweierlei. Das Frühlkorn bildet den Gegenstand heißer Wünsche, besonders für die Kinder. Wenn die Halme fast reif, aber noch sehr zart sind, werden sie abgebrochen, die Körner durch Reiben mit beiden Händen ausgerieben und so gegessen. Gewöhnlich wird der Halm aber erst in die glühende Asche gesteckt, um das Korn zu rösten. Das ist die „Obstzeit“ der Kinder. Es darf im Schilluk-Lande aber durchaus nichts gegessen werden, bevor dem Geber alles Guten nicht dankend gehuldigt wurde. Wenn die Erwachsenen, Familienväter nun merken, daß das Korn in das besagte Stadium gelangt ist, werden sie zunächst die Kinder und alle warnen, ja nichts zu essen, bevor die Erstlingsopfer nicht dargebracht wurden. Als verständige Leute aber werden sie die Versuchung nicht lange auf die Kinder wirken lassen, sondern möglichst schnell die Opfer darbringen. *Byél kómó cyèk; kúwú kwòtò kwàyé nú thòthò*, „die Durrah ist daran, reif zu werden; stehlet nicht davon, bevor unsere Ahnen nicht erhalten haben“, heißt es dann.

Ein Mann wird nun auf das Feld gehen, dort eine schöne Durrahpflanze aussuchen und mit der Wurzel ausreißen. Diese über die Schulter gelegt geht er heim, sucht den nächsten *Kengo* und steckt sie dort zwischen die Durrahstengel der Tempelhofumzäunung und geht heim. Morgen geht er wieder auf das Feld, bricht einen Durrahhalm mit den nächsten Blättern ab, mit denen er dann ersteren umwickelt. Diesen trägt er heim und steckt ihn ohne weitere Worte in das Dach oberhalb der Türe im Innern der Hütte. Weiters wird etwas von dem neuen Korne zerrieben, in dasselbe Wasser gegossen, um Merissa herzustellen; dann läßt man etwas zu beiden Seiten der Türe der Hütte über die Wand rinne, außen und innen. Jetzt darf frei gegessen werden. Mit Mais geschieht dasselbe.

Wird nach Monaten dann das geschnittene und gut getrocknete Korn gedroschen und heimgetragen, dann wird, wenn die Ernte gut ist, ein Korb voll Korn auf die Seite getan für den *Reth*, den *Kwaye* oder *Jwok Atan*, an den es ja immer endgültig gelangt, da die Ahnen das Korn eben allenfalls in Empfang nehmen, um ihrem „Herrn“ damit für ihre Kinder aufzuwarten. Inzwischen können die Hausleute aber ruhig vom übrigen Korne essen. Das



*byel Jwok* wird dann regelrecht in Arbeit genommen, um richtige Merissa daraus zu bereiten. Davon wird dann ein kleines Quantum auf dem Opferplätzchen in der Hütte mit den gewöhnlichen Darbringungsworten ausgeschüttet, wie: *Jwok Atán, wúké Kwà, yá thòthá wun kè giwùn: bàa wún àkwàcì* (oder: *yá kwàcà wéyà wóké ngà : rà*), *ó yá ne : na*, „Herrgott, du und mein Ahne, ich bringe euch da meine Gabe dar; ihr seid es, zu denen man betet (ich bete für mich und mein Kind), daß ich (gesund) lebe!“ Der Rest der Merissa wird von den Familienmitgliedern getrunken. Wo ein *Kengo* besteht, wird eine Schale Durrah dorthin gebracht, damit dann Merissa hergestellt und im Tempel ausgegossen werde.

5. Besondere Gelegenheiten. a) Im Jänner wird für das Vieh meistens ein besonderer Weideplatz gesucht in einiger Entfernung von den eigenen Dörfern, oft am anderen Ufer des Niles. Das Vieh bleibt auch nachts dort auf eigens hergerichteten Plätzen, betreut von der männlichen Jugend, für welche flink kleine, leichte Hütten gebaut werden. Am Tage nun, da man übersiedelt, nimmt einer der Älteren im Einverständnisse mit den anderen ein Ei mit, geborgen im Zipfel seines *là : wó* (Überwurfkleid). Auf dem neuen Rinderplatz, *ka : l* genannt, angelangt, schleudert er das Ei auf den Boden. Dann entfaltet sich allmählich auf dem neuen Platze eine rege Bautätigkeit. Nach einigen Stunden sind bis zu einem Dutzend „Hütten“ (die kleinen *gé : ò* genannt) fertig für den Gebrauch. Inzwischen wurde von einem oder zwei Knaben — es sollen solche sein, denen zu Hause die Sorge um den *Kengo*, Tempelhüter, anvertraut wurde — *nyákirrò* und *nyá óbwò : r*, besondere Arten Stecken und Gras, herbeigebracht und ein kleiner *Kengo* aufgeführt. Darin werden zwei große Schneckenhäuser mit Wasser hingelegt. Wenn die arbeitenden großen Burschen auf Anfragen erfahren, daß im *Kengo* das Wasser bereits hingestellt wurde, werden sie endlich die Kinder nach Wasser zum nahen Flusse schicken und trinken; früher hätten sie den ganzen Tag durchaus nicht trinken können, bevor nicht den *kwaye*, unseren Ahnen, das „erste“ Wasser auf dem neuen Platze dargebracht wurde. Wenn dann am Abend die Rinder auf dem neuen Platze angebunden werden sollen, so wird vor allem die *yan reth*, die Kuh des Ahnen vom Tempelgut, herangeführt, angebunden und sofort gemolken. Die Schneckenhäuschen des Miniaturtempelchens werden jetzt mit Milch gefüllt, die erste Milch im *Ka : l* gehört *Jwok*; dann erst können die anderen von ihrer Milch trinken. Nach drei oder vier Tagen wird dann gleichfalls die erste Butter dem *Reth* dargebracht. Die verschiedenen im *Kal* vertretenen Haushalte schlagen die Milch, um etwas Butter zu haben; alle bringen es dem „Tempelhüter“, der sie einkocht. Dann legt er davon etwas in die zwei Schneckenhäuschen des *Keno*; die übrige Butter trägt er heim; sie gehört ihm. Das sind die Erstlingsopfer im *Kal*. Die nächsten Monate wird wohl nichts mehr in den *Kengo* kommen.

Wenn nach einigen Monaten das Vieh wieder heimgetrieben wird, so wird ebenfalls wieder den Ahnen oder *Jwok* die erste Milch und Butter dargebracht bzw. zu dem sich vorfindenden *Kengo* gebracht.

b) Wenn mehrere Leute auf die Flußpferdjagd gehen und sie ein Flußpferd erlegen, dann wird vielfach auch so ein kleiner *Kengo* aufgeführt, um

darin den ersten *moo* (Fett) vom Flußpferd den Überirdischen darzubringen. Wenn sie davon Fleisch kochen, wird von der Fleischbrühe vor allem wieder etwas *Jwok* dargebracht.

#### d) Die Gewitterbräuche.

Mit dem Begriffe „Regen“ ist auf engste der Name *De : n* verbunden, den man am besten mit: „Gott des Regens“, „Gott des Sturmes“, „Gott des Blitzes“ wiedergibt. Da *Den* einer der mächtigsten Naturerscheinungen entspricht, so wurde er zu einem sehr mächtigen *Jwok* ausgebildet. *Jwok Atan* als der Erschaffer geht ihm allerdings voraus, aber *Den dwon* (*Den* ist groß), das ist dem Schilluk tief eingeprägt und kommt oft über seine Lippen, wenn von *Den* die Rede ist. Fast dieselbe Bedeutung hat dieses Wort im Nuer. Alle stimmen darin überein, daß es ein Denka-Ausdruck ist. Im Denka heißt das Wort einfach „Regen“, im Gegenteil zum Schilluk und Nuer, die Regen mit *koth* bzw. *nhia : l* übersetzen. Im Denka ist nun *De : n* individualisiert worden. Alles, was mit Regen im Zusammenhang steht, Regen, Sturm, Blitz, Blitzschlag, ist sein Werk, ist er selbst. Darum die Furcht vor ihm, die zur Einführung der Opfer und zur Aufstellung eines Opferdieners des *Den*, *ban den*, führte. Das über den Begriff *Den*. Nun sollen einige Einzelheiten über das Verhalten der Schilluk bei Stürmen angeführt werden, wie sie seit unvordenklichen Zeiten bereits im Gebrauche gewesen zu sein scheinen.

1. Hat es gedonnert und geblitzt, *kà:ápó:d mà:l*, dann heißt es: *Dè:n wé:rò áuwà, dé éte:no*, „*Den* hat gestern gewütet, es donnerte“. Wenn es derart stürmt und die Leute befinden sich in ihren Hütten, sei es bei Tag oder bei Nacht, so springen sie auf und ziehen sich auf die linke Seite der Hütte zurück (vom Standpunkt eines aus der Hütte Herausschauenden), wo sie sich hinhocken, sich aber nicht an die Hüttenwand anlehnen dürfen. Eine Hacke, *kwer*, wird vor die Hütte auf die Schwelle gelegt, wobei natürlich die Mattentüre der Hütte zurückgeschlagen (zurückgerollt) werden muß. Dann nimmt ein Mann oder eine Frau Durrah und Tabak in die geschlossenen Hände, schüttelt alles durcheinander und geht hinaus in den Hof, nimmt das Gemisch getrennt in die Hände und schleudert es in die Höhe, daß *Den* es annehmen solle; *le:n màl, gé käl yì den*. Wer raucht, kann nicht weiterrauchen. Eine Frau, die Durrah stampft, wird eine Schnur von Blättern der Dumpalme am oberen Ende des Stössels befestigen und weiterarbeiten. *Atwoc wí lè:k kè kano*.

Befindet sich einer im Freien und kann keine Hütte erreichen, wird er sofort alles Glitzernde verdecken. Die Lanze wird mit Lehm beschmiert, und wenn jemand niedersitzt, wird die Lanze noch dazu unter die Erde oder das Gras gesteckt. Schöne Ringe, besonders solche aus Kupfer oder Messing oder durch ihre Dicke recht auffallende, werden mit Stoffen bedeckt oder, wenn Stoffe nicht vorrätig sind, mit Lehm beschmiert. Die Lanzen werden in den herabhängenden Händen getragen. Die Spitze muß immer nach hinten schauen. (Der König trägt die Lanze immer mit der Spitze nach vorn.) Wenn der Regen vom Sturm recht stark dahergetrieben wird, so sucht man sich, nur aus praktischen Gründen, hinter etwas zu verbergen, und wäre es auch

nur langes Gras, bis das Ärgste vorbei ist. Der „Schmuck“ muß vor *Den* verborgen werden, weil *Den* groß ist, und vor dem „großen *Den*“ soll das kleine Menschlein nicht den Großen spielen wollen und so *Den*'s Zorn herausfordern. Rechtschaffene Leute können übrigens ruhig zusammen ihres Weges gehen, *jì àdò : c yò nyí càtò yó: akyel*.

Anders ist es mit den *jì à rìcò*, den *ywop*, Leuten mit schlechtem Gewissen, den Verhexern. Auf diese hat es der *Den* besonders abgesehen. Wenn der Himmel sich verfinstert, *kà òmínnì koth*, und es stürmisch wird und donnert und blitzt, verliert der *ywop* vollständig seine Ruhe. Er wird anfangen, wie toll in alle Richtungen Sprünge zu machen, wie um Lanzenwürfen auszuweichen, und er wird sich hinter Mitreisende verstecken. Diese, um nicht in Mitleidenschaft gezogen zu werden, werden ihn auffordern, sich von ihnen zu entfernen. So wird ein solcher in weitem Abstände von den anderen Menschen allein dahineilen. Er wird trachten, sich zwischen dem langen Grase zu verbergen. Er wird kniend die nach oben gerichteten Hände flehentlich zu *Jwòk Atan* strecken und bitten: *kwà: wí yan, yá cwàc yì yín, yá ámú : cí kèllè còllo*, „Großvater, spare mich, ich wurde ja von dir erschaffen, ich bin (allerdings) ein Schwarzer unter den Schilluk, ein Unglücksbote“. Auch an *Den* oder die Königsahnen kann er sich wenden; wenn er sich z. B. in der Nähe von deren Kultstätten weiß. *Yó : mó yì den ká gò wí : e*, er nimmt seine Zuflucht zu *Den* (oder anderen) und er wird von ihm gespart (verschont).

2. Wurde z. B. ein Ochse vom Blitz erschlagen, so werden alsbald die Eigentümer zum *Ajwo : go*, zum *Ba Den* gehen und ihm berichten, daß ein Rind vom Blitz erschlagen wurde und daß er nun die üblichen *Den*-Zeremonien an ihm vornehmen möge: *dyàn anäk* (*dyàn àkáll yì mà : l* oder *dyàn àkáll yì Den*), *bì be gwóg gòn*. Der große *Ajwo : go* wird nun seine Schüler oder Lehrlinge (*báane Den*) rufen und auch die gewöhnlichen Leute einladen, ihm zu folgen, um das Fleisch des *Den* zu essen. Der *Ajwo : go* geht nun zu dem Platze, wo das Rind erschlagen wurde; denn wo der *Den* etwas hinverschlagen hat, dort muß es bleiben. Der *Ajwo : go* wird auch genau seine Anweisungen treffen und diesem und jenem sagen, was jeder an Kochtöpfen zu bringen hat (*atai, dak, ta : co*); er wird Kochwasser bringen lassen usw.; alles aber geschieht durch Männer. Weiber werden zu keinerlei Diensten in Anspruch genommen; sie werden aber gerufen, um *rìne Den*, das Fleisch des *Den* zu essen. Die gewöhnlichen Leute, die eingeladen werden oder die davon gehört haben (und herbeikommen müssen) und nun herbeikommen, werden alle eine Handvoll *apa-jo*-Gras herbeibringen und niederlegen. *Apá:jò ókà:l ké cine cà m cèt*, das *apa-jo*-Gras wird immer nur mit der linken Hand getragen.

Auf dem Platze wird der *Ba Den* eine leichte Vertiefung für die Knochen herstellen. Das Tier wird nun von gewöhnlichen Leuten gehäutet und zerlegt. Dann kommt der große *Ajwo : go* herbei und läßt sich die verschiedenen Teile vorlegen, wovon er ein Stückchen abzuschneiden wünscht. Diese Teile sind: die Fettstelle an der Schulter (*yan*) und am Schenkel (*räm*), das Herz (*mì : no*) und die Herzklappe (*yíthé mì : nò*), die Lunge (*óboú*), die Leber (*ó'cuiny*), der Magen (*ákwarádu : k*), die Eingeweide (*çi : no*), die Nase



(*rum*), das Kinn (*tik*), die Zunge (*lep*), Ober- und Unterlippe (*dhog ma : l ke dhog piny*), die Ohren (*yith*). Diese kleinen Teile werden eigens in einen kleinen Kochtopf gelegt und unter den Augen des *Ajwo : go* gekocht, der dabeisteht und aufmerksam macht, wann Holz ins Feuer zu legen, wann zu rühren ist usw., und wann es fertig gekocht ist. Inzwischen haben die Leute (Männer) Wasser herbeigeschafft und das übrige Fleisch in großen Kübeln (*atai*) ohne jede Zeremonie gekocht. Ist das Fleisch gekocht, so nimmt der *Ajwo : go* von seinem Topf die Teilchen und zerkleinert sie noch. Davon wird er nun nehmen und nach den verschiedenen Richtungen werfen, ohne etwas zu sagen. Von den übrigen kleinen Stückchen wirft er unter die Kinder, daß sie sich darum raufen mögen (*orá : r yì gén*). Zusammen mit diesen Teilchen wurde auch die Fleischportion für den (oder die) *Ajwo : go* gekocht, die für sie abseits gelegt wird. Dann ruft der *Ajwo : go* die Leute herbei (*coré Den*, die Aasgeier des *Den*): *tyén Den bí : gé cà : mgen*, die Leute des *Den* (versammelt um seinetwillen) mögen essen kommen! Dann kommt einer herbei und verteilt das Fleisch an die verschiedenen Gruppen von Männern, Frauen und Kindern, die sich eben eingefunden haben. Dabei aber werden sie aufmerksam gemacht, daß das Fleisch nur mit der Lanze von den Knochen losgetrennt werden könne, nicht mit den Zähnen (wie es sonst vielfach der Brauch ist). Die Knochen dürfen nicht verletzt werden durch Schneiden oder Brechen. Inzwischen essen auch die *Ajwo : go* ihren Teil.

Wenn das Essen fertig ist, werden die Knochen herbeigebracht und dem *Ajwo : go* überreicht, der sie in die hierfür hergerichtete Vertiefung mit dem Rest der Opferteilchen zusammenlegt. Dann nimmt er das *apa-jo*-Gras und legt es über die Knochen, die so tief begraben werden. Dann nimmt jeder den *lùo : l* (Wasserschale) und wäscht sich die Hände über dem Knochengrab (*yí : k*). Wenn das alles fertig ist, fordert der Haupt-*Ajwo : go* (auch *Gúùc* genannt) die Leute auf, ein Lied auf *Den* zu singen. Sein ständiger Begleiter oder Sekretär (genannt *Apúglò : n*), das Faktotum des *Ban Den* stimmt das Lied an und alle singen es stehend (*kà Gúùc òkòb wú wuó : r, kà Apúglò : n kà káal wuó : r, ká tè : rè wou : r bé : n, gée cùn*). Dann gehen alle fort. Die gleichen Zeremonien werden vorgenommen, wenn ein Schaf vom Blitz getötet ist.

3. Wird nun ein Mensch vom Blitz erschlagen, so wird die betreffende Stelle gereinigt, die Erde leicht weggeschabt, die Leiche hingelegt und darüber Gras aufgehäuft. Wenn die Nachricht sich verbreitet, daß ein Mensch vom Blitze erschlagen wurde, so kommen allsogleich, selbst unter strömendem Regen, die Leute von überall her, gehen und versehen sich mit *apa-jo*-Gras und tragen es — immer nur mit der linken Hand — für den *Ban Den* herbei, daß er es über die Leiche lege. Totenklagen oder andere für Tote gebräuchliche Zeremonien finden für einen vom Blitz Erschlagenen nicht statt, den *Den dwòn èn* (darum muß sein Eingreifen mutig, ohne Klage angenommen werden, damit er nicht nochmals seine Macht in solcher Weise zeige; denn „*Den* ist groß“).

4. Sei es nun, daß jemandem ein Stück Vieh oder ein Hausgenosse fern von zu Hause (*pä : l*) vom Blitz erschlagen wurde, so wird es, oder er dort

an Ort und Stelle begraben, selbst allenfalls unmittelbar neben dem Fluß. Dann beim Hause des Betroffenen unfehlbar auch noch ein *Yi : k* (Grabmal eines *Den*-Opfers) aufgerichtet. Am Tage darauf werden die Leute wieder von überallher erscheinen und vom Flusse *apa-jo*-Gras nach Hause bringen. Dort im Hofe des Hauses oder meistens auf dem anschließenden Felde wird für den *Yi : k* ein Plätzchen, etwa in der Größe eines Quadratmeters oder weniger, gereinigt. In der Mitte wird nun ein zwei bis drei Meter langer Higlignaumast oder ein solches Bäumchen (*balanites egyptiaca*) in die Erde gepflanzt. Ein Schaf oder, wenn die Familie es sich leisten kann, ein Ochs wird herbeigeführt. Der *Gúuc* (Haupt-*Ajwo : go*) speert das Tier, wie immer gegen die Herzgegend, und die Leute werden das Tier häuten und zerlegen. Inzwischen holen andere Leute, je nach den Weisungen des *Gúuc*, Sachen herbei wie Wasser, *apa-jo*-Holzgeräte usw. Das übrige wird alles so vorgenommen wie oben schon beim „Opfer“ des vom Blitz erschlagenen Tieres erzählt wurde. *Apa : jo* wird auf dem *Yi : k* um das Opferbäumchen aufgeschichtet. Auf das Gras kommt Asche von Mist (und Holz?), die das Gras ganz verdeckt. Auf den Ästen des *Yi : k*-Bäumchens, das *Lò : c Den* genannt wird, wird der ganze Kopf des Tieres (an den Hörnern) aufgehängt. Die Knochen eines Ochsen werden auf den *Yi : k* hingelegt; die Knochen eines Schafes hingegen zusammengebunden und am *Lò : c Den* befestigt. Sonst ist alles wie oben.

Wenn nun Leute am Dorfe vorbeikommen, sei es auch nur in einiger Entfernung, werden sie zum *Yi : k* hingehen und einen Armring oder eine Schnur mit Perlen aufhängen. Das geschieht nur das erste Mal, wenn einer vorbeikommt. Die Ringe werden dann von den einzelnen Spendern immer wieder in den vorhergehenden Ring eingehängt, und so wird eine Art Kette gebildet. Das Gleiche gilt von den Perlen. Diese Sachen mögen dann herabfallen und verfaulen, niemand aber wird sie je für sich benützen. Nur „gedankenlose“ Kinder werden sie vielleicht wegnehmen und gebrauchen. Eine Familie, die durch Blitzschlag in solcher Weise heimgesucht wurde, gilt als eine vom *Den* zu seinem Dienste ausersehene Familie. Bei Errichtung des *Yi : k* wird der *Gúuc* es nicht versäumen, das Familienhaupt darauf aufmerksam zu machen und ihn aufzufordern, sich bald als solchen einführen zu lassen. Befällt einen solchen eine Krankheit, so wird selbstverständlich sofort dieser selbe *Ban Den* geholt und um Auskunft ersucht. Die Auskunft wird natürlich dahin lauten, daß der *Den* über seinen Auserkorenen erbost sei, der sich nicht als seinen *Ban* einführen lassen wolle. Der Einführende ist dann auch naturgemäß jener „erfahrene *Ajwo : go*“, *Ban Den*, er selbst, der zuerst die Auserwählung des Neuberufenen festgestellt hat. Immerhin aber wird diese neue *Den*-Familie die entsprechenden Gepflogenheiten einhalten, aus Furcht vor dem „großen *Den*“. Wenn im Hause Merissa hergestellt wird, wird mit der ausschließlich für diese Zwecke ausersehenen Schale immer etwas auf dem *Yi : k* ausgegossen werden. Dasselbe geschieht, wenn im Hause Fleisch gekocht wird, mit dem *cwa : i* (Fleischbrühe), von dem auch immer mit derselben Schale etwas auf dem *Yi : k* ausgegossen wird. Aber nicht so, wenn allenfalls von diesen Gerichten von auswärts etwas ins Haus kommt;

dann kommt nichts auf den *Yi : k*. Diese kleinen Zeremonien werden vom Hausvater vorgenommen, der als von *Den* erkoren betrachtet wird.

*Kè dhó kòth* oder *kè dhó-din* im Frühjahr, bevor die Regenzeit einsetzt, wird der *Ban Den* wieder gerufen. Ein Ochs oder Schaf wird ohne weitere Zeremonie geschlachtet und dann zerlegt. Der *Gúuc*, umgeben von seinen Lehrlingen, die auf alles genau aufmerksam gemacht werden, geht nun heran und schneidet die Opferteilchen ab, die dann teils nach allen Richtungen hin geworfen, teils von Kindern und den *Ajwo : go* aufgegessen werden, teils mit den Knochen vereint auf den *Yi : k* kommen. Sonst wird gekocht und von allen Gegenwärtigen gegessen, genau wie oben. Das Wasser, womit man sich nach dem Essen die Hände wäscht, kommt auf den *Yi : k*. Die *atai* und die *tabo*, die Kochtöpfe und Speiseteller, bleiben nach dem Gebrauche neben dem *Yi : k* liegen. Das nächste Jahr werden sie zum gleichen Zwecke wieder gebraucht, d. h. wenn sie noch vorhanden sind, sonst werden sie durch andere ersetzt. Der Kopf, wie er abgeschnitten wurde, und die Knochen kommen auf den *Yi : k*. Diese Opfer im Frühjahr werden dann in der Zukunft auch dargebracht.

5. Wenn jemand im Hause vom Blitz erschlagen wird, so wird etwas Asche hingelegt; darauf kommt eine dünne Schicht *apa-jo*-Gras, worauf dann die Leiche kommt, die ganz rot werden soll. Darauf kommt *apa : jo* wieder in großer Menge, und darüber wird die Hütte zusammengebrochen. Alles das geschieht unter großem Volkszusammenlauf. Daneben im Felde wird dann der *Yi : k* errichtet, unter Beobachtung der gewöhnlichen Zeremonien. Ist der Getötete aus einem anderen Dorfe, dann wird er in der besagten Weise „bestattet“. Der *Yi : k* wird aber in seinem eigenen Dorfe durch die „betroffene“ Familie errichtet und gepflegt.

Wenn der Blitz in ein Haus eingeschlagen hat, so wird das Fell des Opfertieres in Streifen geschnitten. Dann wird ein langer Strick hergerichtet und daran abwechselnd Schneckenhäuschen und Streifen vom Fell des Opfertieres in einigem Abstände befestigt. Dann werden mit diesem Strick alle Hütten an den Spitzen verbunden. Dieser über alle Häuser sich hinziehende Verbindungsstrick bleibt sich selbst überlassen.

### III. Beiträge zum Kult der toten Könige und anderer Toten.

#### 1. Die Tempeldiener oder Ahnenpriester.

##### a) Die Errichtung des Tempels (*keno*).

Wenn ein König verschieden ist, so entscheiden die versammelten Großen über ein Dorf in der nächsten Nähe, wo er seine vorläufige Ruhestätte erhalten soll. Mit dem herkömmlichen Zeremoniell wird die Leiche dort in eine Hütte auf ein Bettgestell (*angarep*) hingelegt; die Türe der Hütte wird vermauert. Im fünften Jahre wird die Hütte aufgebrochen und die Überreste (*wèél*) in einen *ateep dhyan*, Balg eines Rindes, der gut gegerbt wurde, gelegt und in dunkler Nacht nach dem „eigenen“ Dorfe des betreffenden Königs übertragen. Dort wird er dann begraben. Die vorgenannte Hütte und diese Grabhütte sind beide *keno*, Tempel, die, wenn zerfallen, wieder aufgebaut werden für immerwährende Zeiten. Es gibt Dörfer, wo der verstorbene König sich bei



Lebzeiten öfters aufhielt. Die Dorfbewohner werden, in freudiger Erinnerung daran, aus eigenem Antriebe gleichfalls ihm einen Tempel errichten. So entstehen Königstempel, *keno reth*.

Wenn ein Königssohn (*nyiréth*) stirbt, so wird er in einer seiner Hütten in die Erde vergraben. Diese Hütte ist gleichfalls ein Tempel, *keno nyireth*. Das Dorf besteht aus seinen Kindern und seinen Leibeigenen, *ba : nreth*. Selbst einem *nyareth*, dem Sohne eines Königssohnes, wird zuweilen ein Tempel errichtet. Das ist ein *keno nyareth*, Tempel eines Königssohnes.

Als bald nach Entstehung eines derartigen Tempels tritt der Tempeldienst in Kraft. Aus den Leibeigenen des betreffenden Königs oder Königssohnes wird vor allem eine alte Frau erwählt, eine verheiratete Frau, die Mutter mehrerer Kinder sein mag, und deren Mann auch am Leben sein kann. Die Wahl wird durch das Haupt der zurückgebliebenen Familie getroffen. Es ist ein Ehrenamt, aber von den Frauen gefürchtet, außer sie leben in sehr schlechten Familienverhältnissen. Nachher fügen sie sich dann nicht ungern in ihr Schicksal, denn es ist eine geehrte und sorgenlose Stellung. Weigern können sie sich nicht, denn sie sind eben Leibeigene, *ba : n-reth*. Der König selbst wird zuweilen eine alte Königsfrau, vielleicht auch eine junge, besonders wenn er ihr übel gesinnt ist, für einen solchen *Keno* bestimmen.

#### b) Einführung der Tempeldienerin.

Zur Einführung der Tempeldienerin wird ein Ochse und ein Schaf, gewöhnlich aber nur ein Schaf, getötet und viel *Merissa (atai)* für die Leute hergerichtet. Die neue *ba : reth* wird rasiert, dann mit gewöhnlichem Öl eingölt. An den rechten Fuß wird ihr eine Schnur mit weißen Perlen und einer Schafohrspitze gebunden, um den Hals wird ihr eine Schnur mit Straußeneierscheiben gelegt. Dann nehmen die anderen alten Frauen sie auf ihre Arme und legen sie auf ein Fell (*pyen*), wo sie mitsammen essen und trinken. Sie wird dann in den Tempel begleitet und dort bleibt sie vier Tage zurückgezogen.

Am fünften Tage wird sie herauskommen und am Eingang des Hofes niederhocken. Alle Leute der nächsten Umgebung werden sich allmählich zur Begrüßung der neuen *Bààreth* einfinden, jeder mit irgend einem Geschenke: weiße Perlen werden an ihren rechten Fuß gebunden, Hühner, selbst Schafe, Geldmünzen und alles mögliche wird ihr dargebracht.

Die häuslichen Sorgen, wie das Kochen, hat bereits während ihrer Zurückgezogenheit eine andere Frau für sie übernommen. Diese Freuden- und Ehrenbezeugungen ihr gegenüber und die Geschenke werden sich womöglich noch vervielfältigen bei ihrem Rundgang durch die Dörfer der nicht allzuweiten Umgebung. Mit weißen Perlen (*obou*) an dem Knöchel, die Schnur mit den Straußeneierscheiben um den Hals gelegt, die Hand gestützt auf ihren Reisestock<sup>5</sup>, der Würde, nicht der physischen Schwäche halber, zieht sie bei

<sup>5</sup> *cáta ké ké:mó* sie geht herum mit dem Reisestock. Der *Kemo*, ein etwa fingerdicker gleichmäßiger Stock von der Länge einer Person, vielfach geschmückt mit mannigfaltigen, eingekerbten Linien. Desselben bedienen sich alte ehrwürdige Frauen, wie Königstöchter, Zaubereinnen u. dgl. auf Ausgängen und reisende Frauen überhaupt auf weiten Gängen.

solchen Ausgängen, gravitatisch dahinschreitend, inmitten mehrerer, sie begleitender alter Frauen einher. Alles grüßt ehrfurchtsvoll.

### c) Funktionen der Tempeldienerin.

Die *Bààreth* ist nun an ihr Amt und an ihre ganze Stellung streng gebunden. In ihrem Dorfe und der allernächsten Umgebung ist sie frei; weit reisen darf sie nicht. Jeder Umgang mit Männern, auch mit ihrem eigenen, dem sie Kinder schenkte, ist ihr strengstens verboten. Eine Überschreitung dieses Gesetzes würde der Ahnherr mit dem Tode beider ahnden. Solche *Bààreth* werden oft sehr, sehr alt.

Ihr Leben ist sonst wohl das sorgenloseste, das man sich denken kann. *Nyimita jammi reth*, ist die Schilluk-Phrase, die ihre Aufgabe ausdrückt, bzw. *nyimita jammi nyireth*, das man etwa so umschreiben könnte: „sie verwaltet die Tempelgüter“ des Königs bzw. des Prinzenahnen. Dabei tritt der Dienst am Tempel in den Vordergrund. Im einzelnen hat sie: a) den Tempel selbst täglich morgens und abends auszukehren, *nyiyeja piny keno mool ke bo : r*; ebenso hat sie den Vorhof (*kall*) desselben zu kehren; b) *nyimoò:nà píny*, sie bestreut den Boden des Tempels und des Vorhofes regelmäßig mit Sand; c) *cwínyà (gwétà) ké:nò*, sie bemalt (die Außenwand) den Tempel mit Strichen und Punkten. (Wenn größere Ausbesserungen am und um den Tempel auszuführen sind, dann wird sie von anderen älteren Frauen der Leibeigenen des Ahnen, oder von allen Leibeigenen, Männern und Frauen, unterstützt.) d) *Kónye bì:élo gin kwê:r*, „sie schüttet (etwas) Eier aus“ im Tempel, der Wand entlang an mehreren Stellen, wie es Brauch ist; e) sie verfügt endlich über den Gebrauch der regelmäßig eingehenden Opfergaben. Nach anderen ist dies Sache des männlichen Tempelhüters, auch einfach *bààreth* genannt. f) Bei Opfern wird sie eine kleine Schale mit Wasser halten, die mit einem *pa:r*, einer kleinen Matte, zugedeckt ist. g) Ausnahmsweise sucht eine solche Tempelhüterin wohl auch Heilgräser aus und behandelt kleine Kinder, besonders durch Massage. Es ist das eine seltene Ausnahme. Niemals aber befaßt sich diese *bààreth*, noch auch ihr männlicher Beistand, mit Magie, ähnlich dem *Ajwo:go*, dem Zauberer; diese zwei Personen haben miteinander nichts gemein.

### d) Der Tempeldiener.

Wie schon erwähnt, gibt es außer der *bààréth*-Frau auch einen *Bareth*-Mann. Der *Jago*, Oberhaupt des Dorfes, bestimmt einen der Leibeigenen, der *bàànreth*, zum Vorsteher der Leibeigenen. Sein wichtigstes Amt ist es, den *Alo:do*, die im Tempel verwahrte Lanze des Ahnen, glänzend geputzt zu erhalten; dann, dieselbe Lanze haltend, die Klinge nach oben und die Schaftspitze auf der großen Zehe des rechten Fußes ruhend, den Opferhandlungen zu assistieren und die Ohrens Spitze bei Schafopfern abzuschneiden.

Er weist den Leibeigenen besondere Beschäftigungen an; er sieht darauf, daß der Viehstand des Tempels ordentlich besorgt wird; daß im Hof und um den Tempel Reinlichkeit herrscht, wobei besonders die Säuberung

von Hundeabfällen erwähnt wird, wie es auch eine der Aufgaben der *Bareth*-Frau ist, den Vorhof des Tempels von Hundeexkrementen rein zu erhalten. Das *twa : ro*, das „mit den Händen zusammenwischen“ von größeren Abfällen um dem Tempel, besonders bei Gelegenheit von Opfern, ist Aufgabe des *Bareth*-Mannes.

Sollen größere Arbeiten am Tempel ausgeführt werden, so wird er mit dem Dorfvorsteher die Berufung von Arbeitern besprechen und ihnen für die verrichtete Arbeit einen Ochsen schlachten lassen. Wenn der Viehstand es erlaubt, wird er davon seinen Untertanen zum Heiraten geben. Vieh für verheiratete Mädchen von den Leibeigenen des Tempels nimmt er in Empfang. Er wird aber immer Sorge tragen, daß für die alte *Bareth* eine Milchkuh da ist. Er trägt weiße Perlen am rechten Fuße. Eine eigene Einführungszeremonie für ihn findet nicht statt. Er kann wie jeder Schilluk eine oder mehrere Frauen heiraten.

#### e) Der Unterhalt des Tempelpersonals.

Zur Zeit der Ernte trägt jeder eine Schale oder einen Korb Durrah zum Tempel. Im kleinen Tempel, wie die Schilluk sagen, wo die *Bareth* wohnt, ist ein kleinerer Kornkorbspeicher untergebracht, worin das Korn des Ahnherrn, *reth* oder *nyireth*, aufgespeichert wird. Es soll nicht gerade viel zusammenkommen. Davon kann die *Bareth*, und besonders zur Zeit der Not auch der *Bareth*, essen.

Im allgemeinen aber ißt die alte *Bareth* im Hause eines ihrer Kinder und der *Bareth* im eigenen Hause, wenn er verheiratet ist, oder bei seiner Mutter nach allgemeinem Schilluk-Brauch. Das Korn wird aber hauptsächlich benutzt, um Bier für die Arbeiter am Tempel zu bereiten, wie bei Ausbesserung des Zaunes, der den Hof vor dem Tempel und, wenn vorhanden, auch zugleich vor dem kleinen Tempel umschließt. Dann wird manchmal eine Erfrischung für die Kinder und für die alten Weiber vom Tempel von diesem Korn gespendet. Diese Bräuche sind alle mehr oder weniger durch die Gewohnheit festgelegt; die hauptsächlichsten Richtlinien sind fast überall dieselben, durch die Überlieferung vererbt.

#### f) Beispiele von Opferhandlungen vor dem Tempel.

1. *Nyikithi bè cá : gò*, man bringt es zur Namengebung. Eine Mutter bemerkt, daß ihr Kind ständig kränklich ist; daß es in einem fort weint ohne sichtlichen Grund; kurz, sie glaubt etwas besonderes an ihm zu beobachten. Dann wird eine weibliche *Ajwo : go* gerufen. Mittels ihrer Kürbisflasche stellt sie in unserem Falle fest, daß der *Reth Kur* dieses Kind „gebracht“ habe; die auffallenden Symptome am Kinde sollten zur Erkenntnis dieses Umstandes führen. In der Umgebung wird sich ein Tempel des betreffenden *Reth*, hier *Reth Kur*, finden. Nun muß die Mutter das Kind nehmen, sich mit einem weiblichen Schäflein versehen und zum Tempel ziehen. Der *wad ban reth*, der *Bareth*-Mann, wird benachrichtigt. Er wird den Platz vor dem Tempel, an der Türe des Vorhofes *twaro*, reinigen. Dann wird er mit der Lanze des Tempels, *alodho*, erscheinen. Das Schaf wurde an einem



Pflock vor dem Tempelhofe festgemacht. Die alte *Bareth* kommt und nimmt das Kind in die Hand, hockt auf den Boden nieder und hält es vor sich auf den Boden hin, etwa mit den Worten: *dhá : nhó ànàn àkà : lí, kwá*, „hier ist ein Menschenkind gebracht worden, Ahne“ (das von dir stammt, und es wird deinen Namen tragen). Dann wird laut einige Male der Name des Ahnen über das Kind gesagt. Dem Schäflein schneidet der *Bareth* die Spitze des rechten Ohres ab und bindet es zugleich mit einer Schnur mit weißen Perlen am rechten Fuß des Säuglings fest. Das Schaf verbleibt dem Tempel. Die Mutter kehrt nun zurück, überzeugt, daß nun alles mit ihrem Liebling, mit ihrem *Kur* in Ordnung sein wird.

Auch von einem *Nyireth*, Königssohn, kann das Kind „gebracht“ sein. Dieselbe Zeremonie findet dann vor dem Tempel eben dieses *Nyireth* statt, dessen Namen es bekommt. Auch gewöhnliche Verstorbene können einen „gebracht“ haben, dann bringt man ein Schaf in dessen Dorf.

Es ist interessant, daß ein lebender Königssohn den toten Vater vertreten kann. Es geht eine Frau auf die Suche nach einem Tempel des *Kur*. Der Tempel ist weit entfernt. Sie kennt einen lebenden Sohn des *Kur* in einem nahen Dorf. Sie geht nun dorthin und ruft die Großen des Dorfes. Eine alte Frau wird das Kind nehmen und den unsichtbaren *Kur* unter Nennung des Namens „darstellen“. Ein Angesehener unter den Anwesenden schneidet dem Schafe die Ohrspitze ab, die zugleich mit kleinen weißen Perlen an die Knöcheln des rechten Fußes des Kindes gebunden wird. Die Zeremonie ist vollendet. Das Schaf wird dem Prinzen gebracht, der den *Kur* vertritt, ohne daß er dabei etwas tut.

2. Ist einer krank und befindet sich im Dorfe der Tempel irgendeines Ahnen, so werden die Großen des Dorfes gerufen, um für den Kranken zu beten. Vor dem Hofeingang reinigt der *Bareth* einen Platz für den Kranken und die Betenden. Dann wird ebendort vor dem Tempel der Schafsbock an einen Pflock gebunden. Der *Bareth* kommt mit dem *Alodho* und stellt sich vor den Tempel. Er hält die Lanze in der Rechten mit der Klinge nach oben und die Spitze des Schaftes ruht auf der großen Zehe des rechten Fußes. Der Kranke befindet sich an der Tür des Tempeleinganges.

Nun kommen die Großen und hocken hinter dem Kranken nieder. Drei oder vier der alten Männer, wer gerade will, werden sich einer nach dem anderen zum Gebet erheben. Der eine wird stehend seine Hände vor und nach oben strecken und, die Handflächen nebeneinander und nach oben gewendet, ein kurzes Gebet verrichten, wie *kwâ, yí gò : gà dí kè dhá : nhò, wú kè Jwòk? Bàa yíél; wòtwon kú mú : m*, „Ahne, ist da nicht ein Mensch, ist er denn etwa nicht dein Eigentum? Ahne, was mein ist, ist dein“. Hier wird der Ahne um seine Fürbitte bei Gott angerufen. Selbst vor einem *Kengo* wird jedoch zuweilen Gott allein direkt angerufen, wie ein Häuptling versicherte. *Jwòk Atan*, betet da einer bei einem Opfer vor einem Tempel, *wó kwàcà yín kípò òò dhá : nhò bòdhè*, „Herrgott, wir rufen dich an, daß ein Mensch davonkomme“. Oder *Jwòk, pàte yín à dwón, éré dhá : nho pá yíèli, òò bòdhè*, „Gott, bist nicht du allein groß, warum solltest du dem Menschen nicht zu Hilfe kommen, daß er davonkomme“.

Der *Bareth* betet nicht. Die alte *Bareth* hockt auf der Seite mit einer Schale mit wenig Wasser und darüber eine kleine Matte. Dann kommt der *Bareth* und schneidet dem Schafe die Spitze des rechten Ohres ab, etwa sagend: *kwá, gli ànan*, „Ahne, hier ist deine Gabe“. Er wirft die Ohrspitze ins Wasser und wäscht darin noch die blutige Lanze. Die drei oder vier Großen kommen nun heran. Die alte *Bareth* schüttet ihnen von der Schale etwas in die Hand. Jeder geht dann, spuckt leicht noch in dieses Wasser und sprengt es dann auf den Kranken. Das Opfer ist fertig. Die *Bareth* hängt die Ohrspitze mit Perlen an den Fuß des Kranken. Ein anderes Mal bekommen die Angehörigen die Ohrspitze; sie hängen sie dann selbst dem Kranken an den Fuß. Dieses gilt auch bei anderen Gelegenheiten, wie bei der Namengebung.

Derjenige, der sich zum Gebet erhebt, nimmt auch immer den *áló : dhó* in die Hand und hält ihn wie oben beschrieben. Wenn er fertig ist, übergibt er die Lanze dem Nächsten. So nach der Aussage einiger; andere leugnen es. Möglicherweise sind beide Arten im Gebrauch. Dies letztere ist nicht überall gebräuchlich.

Wenn die Krankheit eine schwerere ist, dann wird dem Schaf der Bauch aufgeschlitzt und mit dem Mageninhalt (*wai*) wird der Kranke besprengt, selbstredend nachdem auch darauf zuerst gespuckt wurde. Dem Schafe wird der Bauch von irgendeinem der Anwesenden aufgeschlitzt. Die Lanze wird in der Schale abgewaschen und mit diesem Wasser wird der Kranke dann, wie üblich, auch besprengt.

Vor Tempelchen und Tempel des *Nyikàúnò* wird besonders um Regen gebeten.

## 2. Der Ahnenzauberer.

(Der *Ajwo : go* — *nate reth* — *Bààrèth*.)

### a) Die Königsbesessenheit.

1. *Dhá : nho nyípfwó : d yì réth*, es gibt Leute, die vom König(ahnen) erfaßt werden. Es ist ein sehr häufiges Vorkommen im Schilluk-Lande, daß jemand (Mann oder Frau) vom *reth* erfaßt, geschüttelt wird. Auf Schilluk heißt es *pfwo : d*, schlagen. Eine vom *reth* geschüttelte oder gebeutelte Person verliert, äußerlich wenigstens, den Gebrauch ihrer Sinne, ihres Bewußtseins; sie ist in der Gewalt des *reth*, sie ist von ihm besessen. Dabei gebärdet sie sich wie geistesabwesend; sie geht hüpfend und tänzelnd einher mit (fast) verschlossenen Augen; die Glieder baumeln schlaff herab, als ob ohne Muskeln und Nerven, der Kopf eingebegriffen. Dabei singen sie oder äußern unverständliche Laute. Sie werden natürlich zu jeder beliebigen Zeit und wo auch immer ergriffen. Wir stellten solche ein paarmal, durch plötzliches Auftreten hinter ihnen und Äußerungen von Drohungen, auf die Probe. Gegen alle Erwartung der neugierigen Eingebornen waren sie aber sofort auf und davon, zur großen Erheiterung der Umstehenden. Mit der Geistesabwesenheit ist es also nicht weit her. Diese Sitte der Besessenheit fand ich unter allen Schwarzen; nur die Umstände sind verschieden.

2 Wenn eine Person derart besessen wird, dann stehen die Leute scheu zur Seite; sie suchen Perlen oder Armringe oder dgl. und legen sie dem

Besessenen am Arm oder am Fuße an. Wenn diese Zustände seltener bei einer Person vorkommen, so macht man sich nichts besonderes daraus. Manchmal sucht man den *reth* von der Person fernzuhalten, sie von diesen Zuständen zu heilen, indem man ihr den Kopf mit Hundemist gut einreibt; es soll helfen. Gewöhnlich aber nimmt man seine Zuflucht zu einem Ahnenzauberer. Dieser kommt und forscht aus seinen *gáák* (Kaurimuscheln), um was für einen *reth* es sich handelt. Wenn diese Zustände häufig sind, dann wird der Zauberer eben entscheiden, immer amtlich mittels seiner Amtswerkzeuge natürlich, daß der *reth* sich diese Person zu seinem Sklaven erwählt habe und man solle an die Einführung, Weihe, denken.

### b) Die besitzergreifenden Könige.

1. Die Könige, die *ror*, die den Menschen erfassen und beuteln, die sich seiner bemächtigen, sind fünf: Der Ahnherr *Nyíká : nò*, dessen Söhne *Ca : l* und *Da : k*, die in der Reihe der Schilluk-Könige genannt werden. Ferner die zwei anderen Söhne *Nyikano's*, *Buo : r* und *Ano : no*. Von diesen berichtet die Überlieferung, daß *Nyikano* ihnen riet, sich vom Schilluk-Lande zu entfernen und anderswo eine Heimat zu suchen. Er tat dies, weil er seine Kinder, besonders die gewaltsame Natur *Dak's*, kannte und große Streitigkeiten befürchtete. Diese zwei, *Buor* und *Anono*, sind daher vom Schilluk-Lande weggezogen und sind seitdem verschollen. Es gibt für sie auch keine Tempel. Nur wo es sich um Besessenheit durch *ror* handelt, kommen sie zum Vorschein. Das Wort *reth/ror* (König) hat dort einen weiteren Sinn, wo es sich um die andere Welt handelt: Es heißt nicht bloß Königsahn, sondern Ahn überhaupt, wenn es sich im Volksmund vom Herumgeistern der *ror* in der Luft handelt, wenn jemand von ihnen verrückt geworden, sich verliert und verschwindet. In dieser Weise sind *Buor* und *Anono* auch *reth*. Im westlichen Teile des Landes, in Tonga, zählte man wiederholt die „Könige“ auf, die von einem Menschen Besitz ergreifen können; nie wurde mir darunter aber *Buor* namhaft gemacht. Im Norden des Landes nannte ihn jeder in der Liste dieser Könige. Ähnlich bemächtigt sich des Menschen *Deu* und der *jwok-nam*, die aber *jwok* genannt werden. Sie sind jedoch nicht der große *Jwok*, der den Menschen erschaffen hat, sondern dessen Kinder; man könnte sie Geister nennen.

2. Diese fünf Ahnen (*ror*) wählen sich ihre Opfer oder ihre Sklaven, *bá : ngèn*, und können erkannt und festgestellt werden nur wieder von solchen, die zu *Báàréth* des betreffenden Ahnen geweiht wurden. Es gibt einen: *Báàn Nyika : no* oder *nàté Nyíká : nò* für Leute, die von *Nyíká : nò* besessen sind. Dann gibt es:

<i>Báàn</i>	<i>Cá : l</i>	oder <i>nàté</i>	<i>Cá : l</i> ,	der Opfer des	<i>Cal</i>	erkennt und behandelt
„	<i>Da : k</i>	„	„	<i>Da : k</i>	„	„
„	<i>Buo : r</i>	„	„	<i>Buo : r</i>	„	„
„	<i>Anó : nò</i>	„	„	<i>Anó : nò</i>	„	„
„	<i>De : n</i>	„	„	<i>De : n</i>	„	„
„	<i>Ryec</i>	„	„	<i>Ryec</i>	„	„

In diesen Ausdrücken wird *ryec* für *jwok-nam* gebraucht.



3. Ist einer von einem *reth* besessen oder ist einer unter auffallenden Umständen krank, so heißt es natürlich alsbald: *ajwo : go cwo : l; ò dwái ò rá : n kèi gòn, ò níc è én*. „Der *Ajwogo* werde gerufen; er werde geholt, daß er darum forsche, es wird erkannt werden von ihm.“ *Ológ gòn é mée, ó gwok è én cet*. — *Olog è páté mée, ókye : r è én é : páté mí : a*. „Wenn (er findet, da in diesem Kranken) der seinige (Ahn) es ist (der die Krankheit verursacht), dann wird er ihn gleich behandeln. — Wenn es nicht der seinige ist, dann wird er es ausschlagen und sagen, es ist nicht der meinige (Ahn) *páté rá : dá*.“ Ein eigentlicher Zauberer wird ausschlagen und erklären, es schlage nicht in sein Fach, man möge einen *bààreth* rufen.

Der *Bààreth* wird mit seinen *gáàk* (Kaurimuscheln) in einem Säckchen kommen; auch zwei Messingringe (*gwèllò dèlâ : l*) sind darin. Jede dieser Muscheln stellt einen Ahnen dar: *mén à rà : n à nín, mén à rà : n à nín*. Mit diesen *Gaak* und den *gwello* wird gewürfelt: *bààreth òrá : n kèi dhâ : nhò gáàk kè gwèllò áryoo*. Wenn die Muscheln und die Ringe nicht entscheiden können, während der *nate reth* „die Kinder Gottes wirft (würfelt)“ (*lè : ná kè nyóó : lé Jwok*), wie der Fachausdruck heißt, so nimmt man schließlich seine Zuflucht zum *kè : nò réth*, „Ahnenkürbis“. Der *Bààreth* wird sich erheben und zu den Leuten sagen: *kèdh ò kè : nò tín*, „gehen wir den Kürbis aufheben“. Sie waren im Vorhof der Hütte und gehen nun in die Hütte hinein, um ihr Glück mit der Kürbisflasche (*ádâ : lò* = worin Durrahkörner sich finden; der Fachausdruck ist aber *kè : nò réth*) zu versuchen. Die Kürbisflasche mit den Durrahkörnern wird geschüttelt und das Geräusch dabei spricht seine Sprache, eine Sprache, die nur der oder die *Bààreth* versteht. Auf diese Weise wird nun entschieden, beispielsweise es handle sich um den Königsahnen *Dak : ràánání bè : rá Dâ : k, ògwók yì nâtè Dâ : k*, „der (da im Spiele stehende) Ahn da ist *Dak*, er möge bearbeitet werden von einem Ahnendiener“. Es wird nun ein Diener des *Dak* geholt werden, der ihn bearbeiten soll. Der mag nun entscheiden, daß der *Dak* sich diese Person für sich ausgewählt habe, damit sie zu einem *Dak*-Diener geweiht werde. Es mag einer nun wenig Lust dazu haben oder saumselig sein. Dann wird er wieder erkranken. Derselbe *baareth*, sein *baareth*, wird wieder geholt werden. Er wird seine Werkzeuge konsultieren. Die werden mit aller Wahrscheinlichkeit nun darauf hinweisen, daß der *Dak* erzürnt sei mit seinem *wade bane* (= Diener, Sklaven), weil er sich nicht weihen lasse. Dieser Druck von oben ist häufig bei all diesen verschiedenen *Bâ : nreth*. Man wird sich nun zur Einführung und Weihe des neuen *Dak*-Dieners entscheiden müssen. Mit den anderen sind die Vorgänge natürlich genau dieselben.

### c) Die Weihe — Einführung — *Rony* eines *Bààréth*.

Die Weihe der oder des *Bareth's* wird von einer alten *Bareth* vorgenommen. Diese ladet andere *Bareth*-Freundinnen nebst alten Frauen vom Dorf des Weihekandidaten ein; keine Männer sind dabei. Nun begeben sie sich außerhalb des Dorfes auf den Weg, den die Rinder ausgetreten haben, neben den Feldern *dhópò : dó*. Dort wird durch Reibung Feuer angemacht *kà má : c pí : j*; das von zu Hause (*mác pàc*) mitgebrachte darf da nicht

verwendet werden. Dann wird zunächst in einem kleinen irdenen Topf ein Mehlbrei gekocht, wie üblich bei der Bierbereitung. Dieser Mehlbrei wird dann ohneweiters mit Wasser vermischt und Bier daraus gepreßt, ohne Hefe dabei zu verwenden. Es ist das eine Art Bier, das öfters bei religiösen Gelegenheiten für Kinder hergestellt wird. Dann wird ein kleiner Topf (*nyá ta : bo*) auf den Herdklumpen aufs Feuer aufgesetzt und ein wenig Butter gekocht, *jí thà : nhè gén kè mó : o*.

Inzwischen macht der Kandidat Toilette. Eine alte Frau gießt sachte Wasser über ihn, während er sich wäscht. Dann wird er (dessen Kopf) rasiert. Wenn die Toilette fertig ist und das Öl kocht, wird der neue *Bareth* gerufen: „Komm herbei!“ Die alten Frauen berühren nun sachte das kochende Öl mit der Hand und schlagen damit leicht den Kopf des Kandidaten, eine nach der anderen, zuletzt die Weihende selbst. Dann wird der Weihekandidat aufgefordert: *cíp cinì, cibí yí mòo*, „lege deine Hand ins Öl!“ Dann legt er die ganze Hand ins kochende Öl (das den *bareth* nicht verbrennt) und rührt damit das Öl um. Wenn sich der Ahn in ihm befindet, dann wird er nun über ihn kommen und ihn schütteln; wenn er nicht über ihn kommt, so ist es ein rächender Ahn; *àbány pwòód yì rèth*, „der Ahn hat sich geweigert, über ihn zu kommen, ihn zu schütteln“, wird es nun allenthalben heißen. Die Weihe mag ein anderes Mal wiederholt werden. Wenn er vom Ahnen geschüttelt wird, so schlägt er um sich, springt in die Höhe und fährt da und dort hin; „wie ein Besessener“ würden wir sagen. Man wartet bis er sich beruhigt und von dem Anfall erholt hat. Dann wird der *Rek* (= Schnur mit Straußeneierscheiben) ihm, bzw. ihr um den Hals gelegt.

Die Gruppe zieht nun heimwärts. Der Neugeweihte geht voran, die Weihende *Bareth* zieht unmittelbar hinter ihm her mit einem Fell, mit dem sie um ihn fächelt. Dieses Fächeln um den zu Behandelnden bleibt eine beliebte Zeremonie dieser *Bareth*. Sie gehen in die Hütte, wo zwei *Atai* (große Kübel) mit Bier für die Gelegenheit bereit sind; das Bier ist ausschließlich für die Ahnenzauberer bzw. Ahnenzauberinnen. In dieser gehobenen Stimmung beginnen dann diese alten Frauen zu tanzen und zu singen. Sie singen Ahnenlieder, *wuor reth*, wobei auch die Trommel geschlagen wird (*nyigòc tòòm*). Einige Freiwillige mögen sich ihnen allenfalls anschließen, wohl alte Weiber.

Nur für Gäste wird ein Schaf geschlachtet. Das Fleisch wird vorsichtig von den Knochen gelöst, daß ja kein Knochen zerbreche. Auch das Gehirn wird entfernt und gegessen, aber der Schädel darf dabei nicht beschädigt werden. Alle diese Knochen werden nun mit einem Schafstrick zusammengebunden und vorn am Hause, auf dem Dache, befestigt. Auch künftig kommen die Knochen eines geopfert Schafes für den *reth* vorn am Dache des Hauses des Ahnenzauberers. Es folgen vier Tage der Zurückgezogenheit; auf einem liegenden Schafe sitzend, wird sie am fünften Tage herausgeschleift. Das Schaf wird dann getötet; der *Bareth* wird gehuldigt. Sich einstellende Besuche am fünften und den folgenden Tagen werden weiße Perlen am rechten Fuße des neuen *Bareth* in der üblichen Weise binden. Außer dem *Rek* am Halse wird dem *Bareth* eine Schnur weißer Perlen an die Stirne gebunden; daran ist ein kleiner oder mehrere Ringe. Überdies hängen von der Perlenschnur mitten

auf der Stirn kleine mit Perlen besetzte Schnurschleifen herab. Dieser *Bareth*-Schmuck wird im allgemeinen nur angelegt, wenn sie ihr Amt ausüben.

Die Weihende *Bareth* erhält ein Schaf.

Die Kaurimuscheln *gààk* und die Kürbisflasche *ádà : lò* mit den Durrahkörnern darin, genannt *kè : nò reth*, sind die amtlichen Werkzeuge der oder des *nate reth*. Er wirft die Muscheln (würfelt) heißt: *lena nyoole jwòk* (wörtlich: werfen die Kinder Gottes oder die kleinen Götter). *Tine ke : no* heißt die Kürbisflasche schütteln mit den Durrahkörnern. *Bààreth yije da ada : lo ; bèn én, gín nyìkò : bò kè yì tyénani ; bene y á : w ò*. Die *Bareth* hat eine Kürbisflasche; die ist es, die bei diesen Leuten spricht, es ist die Befragung.

#### d) Die Amtshandlungen des Ahnenzaubers.

Was sind nun die Amtshandlungen des *nate reth*? Es muß gleich festgestellt werden, daß er die Zauberkunst eines *Ajwogo-Jalyath* nicht ausübt: *pa nyithe : dho*. Trotzdem heißt er auch *Ajwo : go*. Man sagt von ihm, seine Macht stamme von dem in ihm wohnenden Ahnen, *reth*; das der Hauptsache nach. Aber man sagt, auch der *yath* sei in ihm, aber er sei verborgen, gleichsam zurückgedrängt von dem in ihm wohnenden Ahnen.

Dieser in ihm wohnende *yath nuti cwop* ist nicht an die Öffentlichkeit gedrungen. Von diesem *Bareth* sagt man: *nyíthè : dhò thyèdh jwòk*, etwa: „er übt eine Art göttlicher Zauberkunst aus“, d. h. nur zugunsten des Menschen, um ihm zu helfen.

Wodurch übt er dieses sein Amt aus? *Nyírà : nà gáàk ké kè : nò kény nyíàáwè*, „er erforscht oder befragt die Muscheln und die Kürbisflasche, indem er sie sprechen läßt“. Diese seine Befragung hat zum Zwecke die Diagnose bei Krankheiten, die natürlich für die Behandlung eines Kranken von der größten Wichtigkeit ist. Wenn einer krank, schwer krank oder immer wieder krank ist, so wird ein *Bareth* geholt. Er wird in einem Falle z. B. feststellen, daß es sich um eine natürliche Krankheit handelt; man möge darum zum *Ajwogo-Jalyath* gehen. Dieser wird nach einiger Forschung vielleicht feststellen, daß es zwar in sein Fach schlage, daß in diesem Falle aber Gott, *jwòk*, sein Veto eingelegt habe; sie hätten sich in ihr Schicksal zu ergeben oder aber sich an *jwòk* mit Opfer und Gebet zu wenden. Ein anderes Mal entscheidet der *nate Reth*, die Krankheit sei ein Racheakt (*cyen*) eines Verstorbenen; man müsse den schädigenden Einfluß des Verstorbenen abwenden durch den *Ajwogo* usw. Oder *Nyíyò : d è thé : dhò*, man findet, daß er verzaubert wurde (von einem *Jalyath*); oder *nyíyò : d éyò : bò*, daß er verhext wurde (durch neidische Blicke u. dgl.). Ein anderes Mal wieder findet er, daß das Übel eine Folge eines Segens von seiten eines Verstorbenen ist, und daß er nicht sterben wird. Oder bei einem Neugeborenen wird herausgefunden, daß er von dem soundso „gebracht“ wurde. Dieser Ahne, der einem ein Kind verschafft hat, kann ein König oder irgend jemand sein. Wenn diese Tatsache festgestellt wurde, so wird alsbald das Kind von Mutter und Vater und einigen Frauen gebracht. Sie kommen zu den Leuten des Verstorbenen und berichten ihnen von der Entdeckung. Alsbald wird um das Grab des betreffenden Ver-



storbenen schön sauber geputzt. Dann kommen die Pilger mit dem Kinde, setzen sich ehrfurchtsvoll (*búté kény àkònyi*) in die Nähe, wo er begraben wurde, nieder und beten dann: *yín á nàti, dhá : nhò à : ká : l ànàn, dè yí kà yí : n*, du Soundso, das Kind ist jetzt da, nun es heißt, es sei durch dich. *Ologá yín cèth, ókùdhe*, „wenn du es wirklich bist (der es gebracht), so möge es nun schweigen!“ *Ológá ócèkè ywók, ókédhè bè rán yì Ajwó : go me : go*, „wenn es wieder weint, so muß es von einem anderen *Ajwo : go* wieder untersucht werden“. Das mitgebrachte Schaf wird den Leuten des Verstorbenen übergeben. Diese Feststellung, Diagnose der Krankheit, ist ein Teil der Amtstätigkeit eines *nate reth*. Die verschiedenen Zauberer können das aber ebenso gut.

Ein anderer Teil der Amtstätigkeit der *nate reth* ist die Behandlung gewisser Krankheiten. Bei einem Kranken wurde festgestellt, er sei unter dem Einflusse des Königsahnen *Anono* beispielsweise. Man sucht und ruft daher den *Ban-Anono*. Dieser kommt und beschwört nun „seinen“ in diesem Kranken sich gleichsam breitmachenden Ahnen *Anono* durch die üblichen Zeremonien, damit er von demselben ablasse. Die Leute sagen, wenn es ihm gelingt, den *Anono* vom Kranken zu bannen und ganz auf sich, dem offiziellen *nate Anono*, zu konzentrieren, so wird der Kranke endgültig gesund werden; andernfalls aber wird er für kurze Zeit scheinbar gesunden, aber alsbald wird er wieder erkranken. Es hilft dann kein anderes Mittel, der betreffende Kranke muß zum *nate Anono* geweiht werden, in dessen Dienste treten, dann endlich werden die Krankheitserscheinungen aufhören. Ich war einmal in einem Dorfe zugegen, als eine junge Frau um ein Huhn betteln kam. Ein paar Worte und die Angebettelten verstanden; man fängt das Huhn ein. Etwas so selbstverständliches bei einem Schilluk, wie der Gang zum Arzt für einen Kranken bei uns. Ich bemerkte, daß sie doch selbst sagten, daß *Jwok* den Menschen erschaffe, wieso könne nun ein Ahn kommen und das Werk Gottes stören. Ganz richtig, sagen sie, *Jwok* ist an seinem Platze, aber die Ahnen sind es eben auch, ganz ordnungsgemäß. Da ich mich nicht überzeugt zeigte, bemerkte die junge Frau, indem sie, unbekümmert um meine dumme Einwendung, das Huhn einzufangen strebte: *òkò : bà róthono* — und: *mén ápwono*, fügte erklärend einer hinzu, „er spricht wie ein Kind, das eben erst entwöhnt wurde“. Da ist Schweigen Gold! Wir sind in ihren Augen so beschränkt, daß man uns eben ertragen und schwatzen lassen müsse, wie man es mit kleinen Kindern tut.

Eine besondere Stellung in der Gesellschaft haben Leute, die von der *Nyika : ya* gebracht wurden oder aber Zwillinge sind. Leute von dieser Kategorie dürfen beim Heiraten nicht früher zum anderen Ehe teil hingehen, als sie sich einer Behandlung durch eine *Bareth* unterzogen haben. Zwillinge werden von der *Bareth* bearbeitet, bevor sie dem Manne übergeben werden. Dasselbe gilt von den *Nyikaya*-Kindern. Die Behandlung geschieht bei Tag.

#### e) Ahnenzauberer und Tempeldiener.

Es sei hier betont, daß diese *Ba : nreth* mit den gleichnamigen Tempeldienern nichts zu tun haben. Diese wohnen in ihren eigenen privaten Hütten.

In diesen haben sie aber zweifellos eine Einrichtung, die der des Tempels entspricht. Im Tempel findet sich eine Art Stühlchen oder nur ein Fell, worauf der *âloodhò*, die Klinge nach oben gerichtet, ruht. Er ist mit einem Stück weißen Tuches umwunden. „Das ist der *reth*“, wird einem erklärt, bzw. der *Nyireth*. Es ist der Altar eines *Kengo*; er ist in der Mitte der rechten Seite der Hütte aufgestellt.

In der Privathütte einer oder eines *nate reth* findet sich an derselben Stelle dieselbe Einrichtung. Der *Alo : dho*, in ein weißes Tuch eingewickelt (umwunden), ruht auf einem großen Fell, die Klinge nach oben. Davor stehen eine oder mehrere Matten, die sie vor den Augen der Unberufenen verdecken. Hier bringen die Eigentümer des Hauses die üblichen Libationsopfer dar, zu „ihrem“ Ahnen als dem Vertreter *Jwok's*.

Die oben genannten fünf Königsahnen haben dieselben Beziehungen zum Menschen; ihre *ban*, Diener, und deren Funktionen sind immer dieselben.

#### f) Die *Jwok nam*-Krankheit.

*Jwok nà : m.* Diese Krankheit stellt eine Personifikation dar, ähnlich denen, die dem *reth*, dem Königsahnen, zugeschrieben werden. Diese Krankheit und ihre Erscheinungen entsprechen unseren Krampfanfällen. Ein solcher Kranker schlägt um sich wie ein Geistesgestörter, krümmt sich, dehnt krampfhaft die Glieder, beißt sich allenfalls in die Zunge und verliert das Bewußtsein. *Nyíbi à átíp kè wíc dhá : nhò; ká dhá : nhò nyimye : lò ké yì : e : nyícwòl à ànàkò*, „er kommt, wie wenn es einem im Kopfe schwindelig wird; der Mensch wird davon unruhig, aufgereggt; es heißt Verrücktheit“. Diese Anfälle kommen besonders in der Nähe von Wasserläufen vor. Wenn einer in dieser Weise befallen wird, oder wenn der *Jwok Nam* als Ursache einer Krankheit von einem *Bareth* festgestellt wurde, dann wird der *Ajwo : go* (*-Jalyath*) gerufen, um das Übel zu entfernen. In der *Tu : no*-Gegend, im westlichen Teile des Landes, gibt es nun eigene *Ban Jwok Nam*, die diese Krankheit behandeln. Wenn dann diese Zustände, verursacht durch den *Jwok Nam*, andauern und sich wiederholen, ähnlich wie bei den *reth*-Erscheinungen, so hat die betreffende Person auch die Pflicht, sich als *Ban Jwok Nam* einführen oder weihen zu lassen.

(Schluß folgt.)





# Moral Vocabulary of an Unwritten Language. (*Fulani*.)

By FRIEDA FLIGELMAN, Paris.

## Table of Contents.

- |   |   |
|---|---|
| <p>A. Introduction.</p> <p>B. Key to the Data.</p> <p>C. Abbreviations.</p> <p>D. The Data.</p> <p>    I. Good Character.</p> <p>        1. Strength, Reputation.</p> <p>        2. Charm, Happiness, &amp;c.</p> <p>        3. Politeness.</p> <p>        4. Care.</p> <p>        5. Foresight.</p> <p>        6. Good, True, Beautiful, Virtue.</p> <p>    II. Bad Character.</p> <p>        A. General Terms.</p> <p>            1. Bad Breeding.</p> <p>            2. Discontent.</p> <p>                <i>a.</i> Dislike.</p> <p>                <i>b.</i> Anger.</p> <p>                <i>c.</i> Blame.</p> <p>                <i>d.</i> Jealousy.</p> <p>            3. Stubborn, Impatient.</p> <p>            4. Mischief.</p> <p>            5. Fighting, Quarreling.</p> <p>            6. Stealing.</p> <p>            7. Deceit.</p> <p>            8. Secrecy.</p> <p>            9. Stingy.</p> <p>            10. Gluttony.</p> <p>            11. Sin, Adultery.</p> <p>    III. Foolish Character.</p> <p>        1. Shy.</p> <p>        2. Boisterous.</p> <p>        3. Thoughtless.</p> <p>        4. Indiscreet.</p> <p>        5. Lazy.</p> <p>        6. Wasteful.</p> <p>        7. Varia.</p> <p>    IV. Troubled Character.</p> <p>        1. Surprise.</p> <p>        2. Astonishment.</p> <p>        3. Sadness, Worry.</p> <p>        4. Torment, Insane.</p> <p>        5. Fear, Shame.</p> | <p>    V. Judgment.</p> <p>        1. General Terms.</p> <p>        2. Accuse.</p> <p>        3. Approval.</p> <p>    VI. Desire.</p> <p>        1. Habit, Custom.</p> <p>        2. Ability.</p> <p>        3. Desire.</p> <p>    VII. Foreign Roots (except Arabic).</p> <p>        1. Soninke.</p> <p>        2. Wolof.</p> <p>        3. Mandingo.</p> <p>        4. Berber.</p> <p>        5. French.</p> <p>        6. Source Not Given.</p> <p>    VIII. Ideas and Understanding.</p> <p>        1. Education.</p> <p>        2. Understanding in General.</p> <p>        3. Mentality.</p> <p>        4. Judgment.</p> <p>        5. Reasoning.</p> <p>        6. Logical Terms.</p> <p>    IX. Arabic Roots.</p> <p>        1. Physiology.</p> <p>        2. Theology.</p> <p>        3. Social Relations.</p> <p>        4. Economic Relations.</p> <p>        5. Legal Relations.</p> <p>        6. Moral.</p> <p>        7. Ideas and Understanding.</p> <p>        8. Logic, Reasoning.</p> <p>    X. Figures of Speech from Other Categories.</p> <p>        1. Anatomy.</p> <p>        2. Zoology.</p> <p>        3. Botany.</p> <p>        4. Physiology.</p> <p>        5. Psycho-Physical.</p> <p>        6. Color.</p> <p>        7. Nature.</p> <p>        8. Position.</p> <p>        9. Relation.</p> |
|---|---|

- |   |                         |
|---|-------------------------|
| 10. Form.                               | 23. Metier.             |
| 11. Liquid.                             | 24. Household, Shelter. |
| 12. Quantity.                           | 25. Cuisine, Food.      |
| 13. Locomotion.                         | 26. Fire.               |
| 14. Transportation.                     | 27. Social Relations.   |
| 15. Time, Age.                          | 28. Family.             |
| 16. Amusement.                          | 29. Religion.           |
| 17. Language, Literature.               | 30. Magic.              |
| 18. Dress and Decoration.               | 31. Foreign Roots.      |
| 19. Possession.                         | a) Soninke.             |
| 20. Economic Relations.                 | b) Wolof.               |
| 21. Legal Relations, Crime, Punishment. | c) Not Given.           |
| 22. Existence, Destruction, Combat.     | d) Arabic.              |

### A. Introduction.

#### a) Plan.

This paper is part of a complete study<sup>1</sup> of the vocabulary of the language spoken by the *Fulani* of French West Africa. It was undertaken as the result of a course on *Fulani* given by Professor HENRI LABOURET at the "Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes", Paris, and is based entirely on the *Fulani-French Dictionary* of Major GADEN: "Lexique Poular-Français, Dialecte Peul du Fouta Sénégalais", Paris, 1914, which is the most complete collection now available of the terms of this language, though by no means exhaustive.

M. MAURICE DELAFOSSE, who was an outstanding authority on African languages has said that the Negroes of Africa have been able

"to form languages whose suppleness, richness and precision astonish all those who study them, languages which could, by the simple normal play of their morphological laws and without foreign interpolations, furnish the necessary instrument to those who speak them, if these people should make in a day a leap of fifteen or twenty centuries<sup>1a</sup>."

This statement, together with surprise at the ingenuity of thought presented by the mechanism of derivations, led me to attempt to make a list of the most interesting words and word-groups of the language which presented such fascinating examples even in an elementary course of study. I had supposed it would be a few hours passtime. Almost at once, however, it was found that no adequate idea could be obtained of the place of a word in the language unless the entire language were catalogued according to subject, because an interesting derivation might come from a banal enough root or visa versa, and this banal concept be found again in an exclusive root (that is, one without other derivatives in use); or it might be a link in a series of nuances that furnish a whole gamut of registration for various points of view or intensities of a situation.

<sup>1</sup> For resumé, see author's paper: *The Richness of African-Negro Languages*, Congress of the International Institute of African Languages and Cultures, Paris, October, 1931.

<sup>1a</sup> DELAFOSSE, *Les Noirs de l'Afrique*, p. 159, Paris, 1922. English translation: *The Negroes of Africa*, p. 280, Wash. 1931.

## b) Results.

After a year of rather constant work in cataloging, the surprising result here shown was arrived at, viz.,

1. the comparative completeness of the moral vocabulary as compared to other categories of attention, i. e.,

- a) it is as complete as the completest subject (in so far as such things are commensurable), and
- b) it is far more complete than most all the other categories. (This point will be discussed briefly later on.)

2. the modernity of the moral vocabulary as compared with other categories, i. e. it compares favorably with that of modern Western languages, which can not be said of any other category except the very limited subjects of the form of clouds and storms, cereals at various stages of ripening<sup>2</sup>, inundation of the land, and locomotion on foot. In other words, the moral vocabulary, as it now exists, is fairly adequate for living a so-called civilized life in the ordinary Western sense of the term. This is certainly not true of any other general category of the vocabulary<sup>3</sup>.

Of course, I do not mean that *all* these psychological concepts are necessarily found or used in the abstract forms of our modern or Western vocabularies, or that they carry the same refinements of definition, but only that there exists in the current language of the people a linguistic form which could well serve as an equivalent to our own terms, or as the basis of such an equivalent, although many abstract forms are in use and there is a definite grammatical device for forming at will this type of expression.

The term *moral* is here used in a very broad sense of having to do with conduct and the processes of thought. (See Key.)

The modernity of the moral vocabulary raises a very interesting question which will only be mentioned in passing, for the present, namely:

Is this moral vocabulary highly developed because it compares so favorably with ours, or is our own quite primitive because it contains little that had not been that of before the age of writing? Arguments for the latter claim will at once occur in the fact that our own moral vocabulary is so inadequate to serve as a means of communication, as is proved by the interminable haggling over definitions as soon as discussions arise.

Be that as it may, the impression obtained from the complete study of the vocabulary, as this sample shows, is that of an extremely sympathetic medium for everyday communication. It is something of a shock to realize that people with such a nicety of perception are so deeply imbedded in magical beliefs. It seems indeed, as the field ethnologists believe, that it is not the mass of concepts that is at fault, but their close relation to a final cause which may

<sup>2</sup> Professor LABOURET has recounted that a *Fulani* woman of the Massina, whom he once met walking from one village to another, gave him a long list of terms, designating minutely the various aspects and details of an ear of millet (*panache de gros mil*).

<sup>3</sup> This might have been perhaps expected from the fact that the Bible has been translated into many so-called primitive languages, but that might have been accomplished by ingenious inventions or combinations of concepts.



not be experimented with (i. e. experiment is socially tabooed). But even in Western civilization this franchise has been unevenly won.

The words of this vocabulary, divorced from the magical and supernatural tales in which the non-linguist is accustomed to meet the resources of "primitive" languages, make a very friendly impression of belonging quite naturally to a language of our own type, and the question arises: in how far do these concepts have a logical existence of their own in the mind of the native, i. e. in what measure can they be separated, or are they actually separated, from the magical relationships or complexes in which they are so often met? How far are they objects of thought in themselves<sup>4</sup>? And at what point do magical beliefs vitiate the calculations of concepts that in nowise differ from those used in a so-called rational manner in modern European languages?

It is tempting to call attention to the examples of double or multiple meanings of the same word, as well as to the figurative expressions, which are nearly always the same as in European languages, or if not, quite easily comprehensible in the light of local cultural data, but this would involve a volume of the obvious, spontaneously possible for the reader (of the data) himself.

### c) Questions.

It would be interesting to know how far the vocabulary here presented is typical of African Negro languages or of unwritten languages in general, and how far it is singular and unusual. Of course, any answer must give due consideration to the extent of the foreign scholars knowledge of the native's language.

As for African Negro languages, M. DELAFOSSE, who had a wide knowledge of West African languages, considered that *Fulani* had one of the richest vocabularies of that region. "I do not believe", he has written, "that there exists a nuance of thought that could not be expressed by the *Fulani* language<sup>5</sup>."

Yet at the same time he believed that "all the languages that may be called African-Negro, that is to say, those which are spoken by the various Negro or Negroid populations of Africa, present among themselves a real unity from the double point of view of grammar and phonetics, as well as from that of vocabulary, and they all have developed from an ancient common source or several such sources"<sup>6</sup>.

As for the Bantu languages, an English student of them has written with as much enthusiasm as M. DELAFOSSE who was mainly concerned with the Sudanese. Speaking of the Bantu languages as a whole, MADAN says, "Its richness, flexibility, expressiveness and present living power of forming at will

<sup>4</sup> Cf. Discussion of primitive languages by B. MALINOWSKI in OGDEN and RICHARDS: "The Meaning of Meaning", 2nd Ed. London, 1927.

<sup>5</sup> M. DELAFOSSE, *Haut-Sénégal-Niger*, Vol. I, p. 412. Paris, 1912, 3 vols.

<sup>6</sup> M. DELAFOSSE, *Revue d'Ethnologie et de Traditions Populaires*, Paris, 1920, No. 2, p. 124.

and selecting suitable forms for the embodiment of new general ideas and new objects, as well as the varieties and refinements of those already existing, will be attested by all who are really well acquainted with *almost any single dialect of Bantu*"<sup>7</sup>. These powers, however, are said to be "so little exerted as to bring their very existence into doubt"<sup>8</sup>. But we are not told whether or not this applies to the moral vocabulary.

Professor BOAS, discussing the vocabularies of the languages of primitive peoples, has shown that each language is especially rich in expressions dealing with the special modes of activity of the people using the language<sup>9</sup>.

Here we have a population, partly agricultural, partly shepherd, but largely nomadic, with a highly developed technical vocabulary regarding the character of the land, inundations and storms which affect its contours and arability, ripening of cereals, locomotion on foot, position of objects and manner of looking at them, sounds of animals and nature, and words of command for animals, and dairying. And yet we find an equally rich, if not richer, development of the psychological vocabulary<sup>10</sup>.

Now it would be interesting to know if the moral vocabulary is about equal in all unwritten languages regardless of the variations in other categories due to variations in the mode of existence which are in turn dependant to a large extent on the physical resources of the habitat.

A cursory examination of a number of rather thick dictionaries of African-Negro languages, e. g. Bambara-French (BAZIN, 1906), English-Hausa (ROBINSON, Cambridge, 1914), English-Swahili (MADAN, Oxford, 1902), Wolof-French (1902), Serer-French (P. GREFFIER, 1901), Zulu-English (COLENSO, 1905), gives the impression that the characteristics of *Fulani* here presented are general for the widely spoken African languages, or those better known to European students. The same impression is also gained from the perusal of the vocabulary of a people with an altogether different type of culture, namely the Esquimo of Greenland (see "Dictionary of the West Greenland Eskimo Language", by SCHULTZ-LORENTZEN, Copenhagen, 1927)<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> A. C. MADAN, *Living Speech in Central and South Africa. An Essay Introductory to the Bantu Family of Languages*, p. 9, Oxford, 1911, 95 pp. (Present writer's italics.)

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> BOAS, *Mind of Primitive Man*, p. 146 ff. New York, 1921.

<sup>10</sup> Although this language is spoken by a people who have been under Mussulman influence, and who are descended in part from a white race, about whose origin there are conflicting theories, the points made in the present paper remain significant as characterizing the language of a people whose civilization is similar to the structure of African Negro civilizations situated in a similar physical environment. See DELAFOSSE, "Les Civilisations Nègro-Africaines" and "Haut-Sénégal-Niger", Vol. I, pp. 85, 146, 198-235, 418.

<sup>11</sup> Of course a non-specialist can not say how far these words are due to Christian influence, but the fact that the terms recorded are not related, specifically, to a cult, together with the great richness of the vocabulary in its patient nuances of exactness, which seem so intimately and accurately related to everyday local activity, is at least suggestive of a general condition in the development of language.

The exact situation could be readily verified by specialists in the various regions.

\*            \*            \*

I wish to thank M. GADEN, now Honorary Governor of the French Colonies of West Africa, for very carefully and generously going over my complete classification in its detailed form and inserting the corrections which will appear in the revised edition of his dictionary. These corrections, preceded by a CR., I have merely added to the definitions given in the present edition of the dictionary instead of actually deleting the superceded definition. In this way the reader may readily find the reference. (See List of Abbreviations.)

I am also indebted to Professor LABOURET for very kindly checking up a number of my translations which were doubtful to me where a French definition had several meanings in English, only one of which, however, interpreted the *Fulani* term, as well as where it was a matter of translating expressions directly from the *Fulani*.

### B. Key to the Data.

The classification here adopted is one of expediency only, for presenting the data in as compact a form as possible. I have adopted this rather dry form of presentation, because the purpose of the present paper is to make it convenient for comparative studies. This is also the reason I have, from time to time, added seemingly irrelevant terms which, however, are etymologically related.

A number of concepts and expressions seem to be obviously of Mohammedan origin, but where they derive from seemingly native roots there is no separate classification.

In general, only the main moral idea of a word has been recorded, either in the form of a verb or a simple noun. The dictionary itself does not list all the derivations of a root unless they present some peculiarity <sup>12</sup>.

That is, innumerable variations of a concept have been omitted which signify: manner of doing, action accomplished, action going on, abstract quality, result of action, factitive form, person acting, person affected. Opposites or negatives however have been recorded here as they occur in the dictionary, and for the most part together with their pair. This was done in order to give a more concise view of the language. Also, there is a little repetition to avoid too many cross-references.

Occasionally derivatives having no moral significance whatsoever are added (preceded by the letter D.), merely because of the interesting sidelight they offer. In passing, it may be said that the other categories of the language present as ingenious examples.

Words separated by a comma dash (,—) are those derived from the same root. The sign for root has been used in a loose sense meaning either the actual root or the first word in the

---

<sup>12</sup> See Avertissement to the Lexique.



dictionary derived from a common root which may or may not be given. This was done to facilitate checking.

Different meanings of the same word are separated only by commas, instead of periods as in the text, because in this compact presentation capitals might have given the impression of new words. Exception to this rule is found in sections on Arabic roots, and figures of speech, as no confusion arises there.

The *Lexique* gives innumerable examples of the uses of words; but they have been omitted here for the purpose of conciseness.

A semi-colon means the end of the series of derivations from a single root.

The terme "nuance" has been used somewhat freely in some cases, whereas perhaps only a mere synonym is meant.

### C. Abbreviations.

#### a) Letters.

Agric.	agriculture.
Ar.	Arabic.
av.	adverb.
B.	Baguirmi.
Cf. Above.	same root as preceding word (in section on Figures of Speech).
CR.	correction of M. GADEN (usually an additional definition), but [ ] CR.=delete dictionary word and substitute correction of M. GADEN. See Introduction, next to last paragraph.
D.	derivative.
dim.	diminutive, 2 dim. means special forms for singular and plural.
E.	expression.
Eu.	euphemism.
F.	figure of speech, figurative meaning.
f.	form or forms.
fact.	factitive.
fam.	familiar.
IJ.	interjection.
litt.	literally.
M.	Maçina.
n.	noun.
P.	proverb.
p. ext.	by extension, i. e. extended meaning.
PF.	<i>Fulani</i> (Peuls) of the Sénégalaise Futa.
pass.	passive of verb.
pl.	plural.
rare	rarely used.
refl.	reflexive of verb.

t. c.	terme de cuisine.
v.	verb.
X.	somebody, anybody.
Y.	something, anything.

Italicized words in footnotes are Fulani (*Poular*), but in a few obvious instances, French.

### b) Signs<sup>13</sup>.

#	root or roots, or derived from same root as. See "Key to the Data".
=	means, signifies.
(123)	numbers in ( ) refer to pages in GADEN's <i>Lexique Poular-Français</i> (1914).
( )	words added by text to make meaning clear.
*( )	remarks of compiler.
!	previous vocabulary-word, or its appropriate grammatical form in the particular instance.
[ ]	see above CR.

## D. The Data.

### I. Good Character.

#### 1. Strength, Reputation.

- a. 1) Good reputation, consideration acquired by good acts or services rendered; 2) have no known fault, to be always be properly clothed; 3) be known, celebrated.
- b. 4) Honor, treat with respect, felicitate, thank, — visit to honor, congratulate or express condolence, — politeness shown, honor rendered.
- c. 5) To be able, powerful, stronger than, vanquish, — to force; 6) gather ones strength; 7) make every effort; \*(several # expressing "to be strong, courageous", e. g.): 8) # Wolof of the warrior division; 9) brave in war, hero; 10) courage, audacity; 11) energy, courage; 12) be serious, patient, courageous, assiduous, # forehead, — to be hard, F. stubborn,

#### 1. Strength, Reputation.

a. 1) *wune* (232); 2) # *sur*, D. not to denounce X who has committed a bad deed, — hut, room, — cloud of dust before a storm, — speak in secret (187—8); 3) *lollude* (119).

b. 4) *yettude*, &c. (243).

c. 5) # *wāw* (216); 6) *niggude* (138); 7) *desāde*<sup>13</sup> (58); 8) *seddāde* (170); 9) *dābāro* (257); 10) # *sūs* (188); 11) # *sās* (168); 12) # *tī'* (197);

<sup>13</sup> Owing to the lack of type, the little letter italic *ḡ*, *ḍ* and *ḥ* will have the meaning of the ordinary letter perpendicular (*d* and *b*) with ~ or ~ below. Also, see in this paper: the little letter *ḡ* instead of the ordinary letter *g* with ~ above; the little letter *ḡ* instead of the ordinary letter *d* with ~ and ~ below; the little letter *ḡ* instead of the ordinary letter *w* with a dot above.

difficult, robust, vigorous; 12<sup>a</sup>) assiduous, diligent; 13) skillful, capable, crafty; \*(several other # for this expression, e. g.): 14) \*(Wolof #); 15) crafty, F. be ripe (fruit, eggs), — trick, manner, process; 16) be particularly crafty and malicious, # name of people reputed to be very crafty, &c.

## 2. Charm, Happiness, &c.

a. 1) Alluring (in sense of charm), E. charmed by X=to believe in him, # to dress, put on (rare), — D. round shouldered, — D. porcupine; \*(2 # pretty): 2) # landed nobility of *Fulani* origin in the Sénégal Valley; 3) F. be good, honorable; 4) contented, cheerful; 5) happiness, # solve, settle an affair, — good luck, — unhappy, bad, naughty; 6) do with pleasure, — rejoice — satisfaction; 7) be satisfied, — be sufficient, — &c., &c.

b. 8) Gentle character, # rub with grease, — \*(pass.) F. be easy, gentle, prudent, — facilitate, give satisfaction to; \*(3 other # for “doux”, sweet, gentle, e. g.): 9) gentle, easy (character, activity); 10) sweet to the taste, agreeable, — pleasure, joy, agreeable thing, — \*(2 syn. !), — rejoice, have pleasure, — pleasure, — D. neglect; 11) soft, gentle (touch or character), — D. draught-ox.

c. 12) Patient, tolerant, # be wide; 13) patient, — force oneself to be patient, P. In spite of ourselves, we must put up with what we can not prevent, — lose patience; \*(several # peace, tranquility, e. g.): 14) peace, tranquility, calm, — be peaceful, tranquil, be cured; 15) peace, &c. (also applied to the sea, &c.), — quiet, modest person, — D. resting-place for animals; 16) be quiet, calm, not make a noise, stop worrying, — calm, cool-headed; 17) \*(Cf. stop talking, — silence).

d. 18) Give a present, F. permit, — generous.

## 3. Politeness.

a. 1) Politeness # double; 2) exclamation of welcome; 3) thank, — \*(D. griot, &c.); 4) praise, congratulate, — sing praises, congratulate with persistence.

12<sup>a</sup>) *himmude* (96); 13) *marallo* (125); 14) *karallo* (88); 15) *god* (58); 16) *dāwando* (48).

## 2. Charm, Happiness, &c.

a. 1) *saṅgilde*, # *saṅgude* (166); 2) *seibude* (173); 3) *yōdde* (247); 4) *woulude* (229); 5) *malde* (125); 6) # *daṇ* (46), cf. # *dāṇ* very abundant, superabundant; 7) # *yon* (249).

b. 8) # *new* (138); 9) # *wēb* (217—8); 10) # *wel* (218); 11) *dāt* (41).

c. 12) # *yādde* (235); 13) # *muṇ* (133); 14) # *dam* (237); 15) *yēdde* (240); 16) # *dēḡ* (32); 17) # *deḡ* (32).

d. 18) *rokkude* (158).

## 3. Politeness.

a. 1) # *sow* (183); 2) *hāyo* (90); 3) # *dār* (47) D. winnow; 4) *man-de* (125).



- b. 5) Modesty, shame; \*(2 other # with this meaning, one): 6) merely a syn., the other, 7) CR. humiliation, from # light weight; 8) turn away the eyes (from modesty), hide ones face, pretend to be dead, Eu. to be dead; 8<sup>a</sup>) reserve (moral), self-respect, modesty # renounce.
- c. 9) Pardon # drink, — to water (animals), — person who pardons easily, who is not spiteful.
- d. \*(salutations classed with social relations.)
4. Care.
- a. 1) Pity, compassion, — \*(2 other nuances same #), — excite pity, — feign in order to excite pity, — person accessible to pity, moved by pity.
- b. 2) Protect; \*(5 other # nuances of this meaning, e. g.): 3) aid, succor, protect, — \*(n. has 3 f.); 4) watch over, guard, protect, — watch over (with X); 5) carry on the back (as children), F. protect, — “protection”; 6) watch over # look at; 7) succor, help.
- c. 8) Facilitate, give satisfaction to # rub with grease, F. be gentle, easy.
- d. 9) Bring up, support; 10) give drink to, CR. or food to, with the hand, as to a child or sick person, bring up (a child); 11) lead, direct, — obey; 12) caress # twist between the fingers; 13) gently; 14) duties of hospitality # inhabit.
5. Foresight.
- a. 1) Warn, forestall # perceive, — announcement, — tell a story, — sensation (feeling), news; 2) be on guard (against Y), # unite, assemble together, F. come to an agreement, — put (X) on guard (against Y); 3) group sent to reconnoitre, — warn (X) in advance (of Y that has not yet happened); 4) watch over (from a distance), — D. clean away extraneous particles from grain.
- 
- b. 5) *hersude* (93—4); 6) *torkude* PF. (203); 7) # *hoy*, light weight, F. contemptible act (103); 8) *mērnāde* (128), cf. *mūrnāde* (133) veil ones face (with a litham); 8<sup>a</sup>) *'at* (6).
- c. 9) # *yar* (238—9).
4. Care.
- a. 1) *yurmēde*, pl. *ḡurmēle*, — *ḡurum*, — *ḡurumdēru* [comp. *ḡurum-dēr* (*rēdu* abdomen)] (252).
- b. 2) *wallude* (212); 3) # *sit* (177); 4) *rēnde* (155); 5) *wambude bambāgu* (213); 6) # *ḡēw* (58); 7) *fābāde* (59).
- c. 8) # *new* (138).
- d. 9) # *mar* (125); 10) *hoḡde* (98); 11) # *dow* (43); 12) *moitude* (131); 13) *sēsē* (173); 14) # *hod* (98).
5. Foresight.
- a. 1) # *tin* (199—200); 2) *rentāde* (156); 3) # *daw* (32); 4) *wom-bude* (225).

- b.* 5) Foresee, think of the future, be on ones guard, apply oneself, — foresight, attention, application, — put (X) on guard, warn, arouse his attention, — reconnoitre \*(cf. 3)); 6) improvident; 7) waste, dissipate (ones wealth), # be spoiled, — D. insects that gnaw away seeds, — D. disperse, — &c.; 8) foresee, count upon; CR. wait for, hope, wish for, — warn (X) in advance (of what will happen). \*(Cf. 3), 5).)
- c.* 9) Put aside (gold or money); 10) put aside, put on reserve, keep from all harm (said of God), F. take a wife, marry, — D. millet reserved for seed, — D. storehouse.
6. Good, True, Beautiful, Virtue.
- a.* 1) To be veracious, right, make efficient amulettes (said of marabouts), — just; 2) truth, justice, — \*(2 dim.), — veracious, loyal, — believe (Y) to be true.
- b.* 3) To conform to law, customs, be legal, — deserve, be worthy of; 4) custom; 5) virtue # filter, (pass.) F. virtuous; 6) good (in all senses of the word in French) <sup>13a</sup>, — goodness; 7) marabout, said also of a virtuous man; 8) to be the best, most elegant, prettiest; 9) free from every blemish, — to free, release, — D. give birth to (said of animals), D. sterile, — &c.; 10) beauty, perfection, — D. corner, angle in sense of inner space. See V. Judgment, 3. Approval, *a.* 3) and 4).

## II. Bad Character.

### A. General Terms.

- a.* 1) Bad, spoiled, mischievous, evil, — sin, — spoiled part or place, F. waste, — bad luck, misfortune.
1. Bad Breeding.
- a.* 1) To be thoroughly ill-bred, shameless # speak with violence, — D. fade, become a lighter color (in washing), — D. dust-laden wind; 2) behave like a parvenu, have no respect for anybody, make others feel ones superiority, have megalomania, — make X ! by giving him a position above his station in life; 3) answer disrespectfully # obstruct; 4) to be noisy, make a disturbance, also said of hen that cries out before laying; 5) laugh with exaggeration (said of an ill-bred person, the hyena, a woman of bad conduct).

*b.* 5) *ḡērtāde* (49); 6) *hōmto* (100); 7) # *fir* (70), cf. *tilfude* waste (198); 8) *tiḡḡāde* (198).

*c.* 9) *faggude* (60); 10) # *res* (156).

6. Good, True, Beautiful, Virtue. *a.* 1) *nūndude* (140); 2) *gōga* (81).

*b.* 3) *hande* (88); 4) *nēsu* (260); 5) *siude* (177); 6) *moḡḡude* (129); 7) *ṭērno*, pl. *sērenbe* (173); 8) *faddude* (60); 9) # *rim* (157); 10) # *lobb* (118).

A. General Terms. *a.* 1) # *bon* (20).

1. Bad Breeding. *a.* 1) # *ḡur* (75); 2) # *bew* (18); 3) # *sondude* (180); 4) *hekde* (92); 5) # *ḡēl* (49).

<sup>13a</sup> I. e. European sense.

## 2. Discontent.

## a. Dislike.

1) Hate, detest, — commit an inimical act, — envy, jealousy toward a disliked person, — enemy, — D. tomb; 2) appease, calm, — rancor, vengeance, — be reciprocally resentful; 3) make a click of discontent; 4) disdain, consider insufficient, — disdain, believe oneself superior to, — D. step over, — D. infraction; 5) treat with contempt, E. ! with words = invent a story of whole cloth; 6) have a very bad opinion of (X), have contempt for him; 7) turn ones back with contempt; 8) turn the head with a sign of discontent, — put on a mocking or contemptuous air, — mocking or contemptuous glance; 9) interjection meant to show X that what he says is not worth consideration, — lose ones dignity, ones self-respect; \*(Cf. Truth, to merit, be worthy of); 10) make a grimace by turning the eyes, squinting, &c.

## b. Anger. \*(7 # of various nuances.)

1) To be ready to get angry, irascible # huddle up like a hedge-hog or a wild beast ready to spring, — irritable child, — restless animal; 2) look down sullenly; 3) pout; 4) be angry, offended, sad (*chagrin*) # lick, F. make angry, offend, E. he has licked blood = he is a quarrelsome character; 5) be irritated, angry # heart (literally and figuratively); 6) angry, — person of angry disposition; 7) be very, very angry, — violent anger, — long suppressed anger, — cease to be angry; 8) be angry, furious (said of animals, impolite for people); 9) be furious (also said of a rough sea) # wake up. See V. Judgment, 1. f. 16) remarks made in anger.

## c. Blame.

1) Blame; 2) reproach # foot, — D. shoot, — D. decide, — resolution, — D. jostle; 3) reproach, speak ill of (X); 4) scold # snore, purr, — scolding, peal of thunder, cry of those who guard a field against birds; 5) clammering, wrangling, continual recriminations; 6) turn a deaf ear, — D. revolt (CR. Arabic); 7) denounce, report, lie. See VI. Desire, 3. b. 16) satiate (with reproaches, &c.).

## 2. Discontent.

## a) Dislike.

1) # 'aṇ (4—5); 2) # *tef* (194—5); 3) *sabbitāde* (160); 4) # *yaw* (239); 5) *fepiḏāde* (66); 6) *hutāde* (106); 7) *ruṅtāde* (160); 8) *dārṇāde* (44); 9) # *put* (76); 10) *bīṇde* (25).

## b) Anger.

1) *ṇoṅgude* (147); 2) *lubbude* (121); 3) *dummināde* (43); 4) *mettude* (128); 5) # *ber* (24); 6) *tikkude* (198); 7) *sekde* (170); 8) *sirṇināde* (177); 9) # *fin* (69).

## c) Blame.

1) # *ṇīṇ* (145); 2) # *fel* (65); 3) # *waḏ* (209); 4) # *har* (88); 5) *ḥurtuḥurtu* (151); 6) *murāde* (133); 7) *semtude* (171).



## d. Jealousy. \*(3 #.)

1) Envy, jealousy; 2) envy (in the bad sense), misfortune, ill-luck, — envy (to the point of being capable of doing anything to satisfy ones envy), unhappy, unlucky, — envious, never being able to succeed; 3) jealous.

## 3. Stubborn, Impatient.

a. 1) Stubborn; 2) great misshapen head (ironical for a very stubborn person) # press ones ribs together (remedy for pain in the chest)<sup>14</sup>; 3) contradict, deny, disavow, — who likes to contradict, — D. infidel, renegade; 4) be impatient, wait impatiently. See V. Judgment, 1. d. 9). See also, VI. Desire, 2. Ability, a. 4) F.

## 4. Mischief.

a. 1) Be bad, spoiled, naughty, evil, — sin, — mishap, — &c.; 2) have bad instincts, lack a moral sense; 3) who always does wrong # make, do; 4) wicked, malicious, bad.

b. 5) Force, abuse of power # surpass, — &c., &c.; 6) be unjust, do wrong, offend, annoy, excite.

c. 7) Curse, — call a malediction upon oneself (by pronouncing an oath); 8) indecent, insult, — insult; \*(Cf. 2. b. anger, offend); 9) abuse, call names, insult (*injurier*), — insult, cutting words, coarse word; 10) accuse wrongly, calumniate; 11) menace, threaten; 12) spread a rumor, also said of the wind when it rustles the leaves of a tree.

d. 13) Be without pity, be capable of; 14) [to shame] CR. humiliate, push back # light weight, weak, F. [ashamed of oneself] CR. humiliation, — light weight, [person ashamed of himself] CR. humble, having a humiliated attitude, — lightness (of weight), F. [contemptable act] CR. humiliation; 15) bother, importune # live at the expense of another; 16) hurt, cause suffering, — pain, suffering.

e. 17) Voluntarily do what will entail the death of the author (crime, bold act), F. said of an incorrigible child.

## d) Jealousy.

1) *nāblude* (140); 2) # *dōt* (54); 3) *hirde* (96).

## 3. Stubborn, Impatient.

1) *haṇḍude* (90); 2) *gaṅgu* # *gaṅgde* (77); 3) *yeddude* (240); 4) *heppude* (93).

## 4. Mischief.

a. 1) # *bon* (20); 2) *dilbude* (51); 3) # *wad* (208—9); 4) *ṇaṅgude* (143).

b. 5) # *bur* (28); 6) *tōṇde* (202).

c. 7) # *hud* (104); 8) *ḡatlāde* (57); 9. *yennude* (242); 10) *happude* (88); 11) *giḡāde* (80); 12) # *sos* (182).

d. 13) # *nēg* (137); 14) # *hoy* (103); 15) # *lor* (120); 16) # *mūs* (133).

e. 17) *reppude* (154).

<sup>14</sup> Perhaps a magical remedy, whose virtue is due to the magical effect of knots in a cord.

## 5. Fighting, Quarreling.

- a. 1) Chase away (with force, brutally), — brutal dismissal; 2) kick (of a person); 3) fight, dispute, contest, — dispute, — retort, avenge, — fighter, quarrelsome person, competitor, wrangler, — quarrelsome character, lasting disagreement, vendetta, — battle, dispute, — D. tool.

## 6. Stealing.

- a. 1) rob, strip; 2) steal, pilfer; 3) steal cattle, — D. drive (cattle) back again.

## 7. Deceit.

- a. 1) Mutually suspect one another; 2) betray, deceive, — D. oblique hole dug in the ground which may cave in if stepped on; 3) deceive (by good methods), cajole ≠ mouldy, rusty. \*(Cf. below, Secrecy. b. 9).)

- b. 4) Tell a lie; 5) denounce, report, lie; 6) pretend to have done ≠ do, act; 7) pretend to have been sleeping ≠ sleep; 8) pretend to drink, F. ! wrong - done - to - person - from - whom - the - largest - part - has - been - taken - in - making - a - division = make a disagreeable face without motive, F. ! light (≠ Ar.) = take particular care that ones face should have a pleasing aspect, a prepossessing look, ≠ drink; 9) claim falsely to be a relation of X ≠ apply solidly (one thing against another); 10) simulate to inspire pity ≠ have pity; 11) pretend not to see or hear, remain impassible.

- c. 12) Eavesdrop, listen attentively, — spy on (X), listen to him while hiding; 13) listen to a conversation from near-by but in hiding; \*(Cf. 14) listen from afar to people speaking); 15) get information secretly, spy upon, lay in wait for, spy ≠ hide, keep secret.

- d. 16) Flatter, CR. be capable, clever, — flattering of nobles or those of superior caste, by caste-men in order to obtain presents, — (fact.) !, F. = said to artisan to recommend that he ornament his work as prettily as possible; \*(Cf. 17) decorate, to chisel, engrave); 18) give a present (to corrupt or gain service), — present to conciliate or corrupt, — traffic in ones influence; 19) very hypocritical; 20) conversation in veiled words before (X) to speak ill of him or mock him without his knowledge; 21) history invented to mystify X (*bateau*) ≠ build (masonry or clay).

## 5. Fighting, Quarreling.

- 1) *wiḍāde* (221); 2) *dampude* (31); 3) ≠ *hab* (84).

## 6. Stealing.

- 1) ≠ *bol* (26); 2) *wuḍḍude* (230); 3) ≠ *'al* (255).

## 7. Deceit.

- a. 1) *dikkoḍirde* (51); 2) ≠ *dōl* (53); 3) ≠ *fān* (75).

- b. 4) *fende* (65); 5) *semtude* (171); 6) *wad* (208—9); 7) ≠ *dān* (40—1); 8) ≠ *yar* (238—9); 9) ≠ *bās* (24); 10) ≠ *yurmāde* (252); 11) *duḡ-gināde* (43).

- c. 12) ≠ *hed* (92); 13) *ṇukkiḍāde* (147); 14) *ṇokkiḍāde* (146); 15) ≠ *sād* (184).

- d. 16) ≠ *ṇēṇ* (144); 17) ≠ *ṇeṇ* (144); 18) ≠ *yēn* (242); 19) *ṇōḍu* (146); 20) *gārṇol* (78); 21) ≠ *mah* (124).

- e. 22) Crafty, F. be ripe (fruit, egg), — clever (*rusé*), quick at getting out of a difficulty, — trick (*ruse*), manner, procedure; 23) be particularly tricky and malicious # name given to a people who have this reputation; 24) astonishingly clever or tricky # [astonished] CR. stupify, — stupification; \*(Cf. Troubled Char., Astonishment, IV. 2.).
8. Secrecy. \*(6 # hide.)
- a. 1) Hide, dissimulate, P. Who hides food in his hand, after a minute will begin to eat very quickly; 2) bend down to conceal oneself; 3) conceal (Y back of or under another Y), — hide oneself, — pretend or seem to be in hiding, — come out from ones hiding-place; 4) hide far off, hide, — \*(pass.) Eu. be dead, — leave ones hiding-place; 5) hide brusquely, — D. lie down, be lying down.
- b. 6) Hide, keep secret, — hide oneself, — secret, \*(2 dim.), — lay in wait for, spy upon; 7) secret # whisper; 8) converse in secret # not denounce X who has committed a wrong; 9) keep Y secret in order to deceive; 10) get secrets out of X little by little # deep-rooted grass pulled up with great difficulty.
9. Stingy. (3 #.)
- a. 1) Miserly, avaricious, also said of restless animals or cow having little milk; 2) be miserly # be bound tighter, — D. old, worn out; 3) stingy # to lack water (from rain or inundation), F. be stingy; 4) take, to the detriment of (X), the largest portion.
10. Gluttony.
- a. 1) Desire greatly (especially in speaking of food), — D. violent desire, (litt.) throat; \*(4 # voracious, gluttonous): 2) voracious, gluttonous; 3) gluttonous, — accuse (X) of gluttony; 4) insatiable, voracious # recite by heart <sup>15</sup>; 5) gluttonous, voracious, — accuse (X) of gluttony, — mutually accuse one another of gluttony.
- b. 6) Take part in a meal without being invited, arrive at the moment of the meal to get oneself invited, be a parasite, — D. insects that eat the millet before the harvest.

e. 22) # *doḡ* (58); 23) *dāwando* (48); 24) # *naḡ* (134).

8. Secrecy.

a. 1) *mofde* (129); 2) *munmunnude* (133); 3) *moggude* (129); 4) *wirnude* (222); 5) *tumpude* (205).

b. 6) # *sūd* (184); 7) *gundāde* (83); 8) # *sūr* (187—8); 9) *'usrude* (14); 10) # *bōtere* (27).

9. Stingy.

a. 1) *worod* (227); 2) # *hīd* (95); 3) # *sōṇ* (180); 4) *monāde* (130).

10. Gluttony.

a. 1) *goddude* (81); 2) # *sāṇ* (166); 3) *'uibude* (14); 4) # *hūṇ* (105); 5) *'aibude* (7). \*(cf. 3).

b. 6) *teṅkude* (196).

<sup>15</sup> CR. ? #.



c. 7) Refuse to give what one is eating to a pregnant woman who would like some of it, not want to divide ones meal with any another, — \*(n. same meanings plus) birthmark of child whose mother, during pregnancy, had an unsatisfied desire, — D. sickly; 8) \*(another # with general meaning): not want to divide ones meal with any other person, — fault of !; 9) hide the remains of ones meal in order to come back to them when one is alone, refuse, — D. substitute oneself (for another) in an affair or dispute.

15. Sin, Adultery. (Cf. Mischief.) \*(3 # sin.)

- a. 1) Sin # miss the aim, objective, F. ! Alla=to sin; 2) sin # bad, spoiled, wicked, \*(Cf. II. A.).  
 b. 3) Shave the head (of an adultress, CR. or of a new convert) [# believe]; 4) light woman # difficult to do or procure, be rare, dear; 5) woman of bad conduct # laugh with exaggeration (said of an ill-bred person, of the hyena), said of a woman of bad conduct; 6) immoral woman # enter by stooping.

### III. Foolish Character.

1. Shy. \*(No terms cited, but Cf. I. 3. Politeness, modesty.)

2. Boisterous.

- a. 1) Laugh boisterously, hysterically; 2) laugh with exaggeration (said of an ill-bred person, hyena); 3) jump for joy, manifest ones pleasure noisily, gambol.

3. Thoughtless.

- a. 1) Unreflecting, without character, not know how to behave, — good-for-nothing person who does not know how to behave, — (thing) of no value, of no importance, — thoughtlessness, stupidity, inconsistency; 2) person of weak and undecided character who has no will of his own # old \*(Cf. Varia, pusillanimous); 3) lose ones head, make an error, be mistaken; 4) be distracted, lose ones head easily; 5) negligence # be sweet to the taste, agreeable, — D. pleasure.

c. 7) # *daw* (41); 8) # *'ōy* (12); 9) *lañkude* (113).

15. Sin, Adultery. (Cf. Mischief.) \*(3 # sin.)

a. 1) *wōpde* (226); 2) # *bon* (20).

b. 3) *fōgde* (71); 4) # *sad* (160—1); 5) *dēl* (49); 6) # *sor* (181).

2. Boisterous.

a. 1) *serkitde* (173); 2) # *dēl* (49); 3) *sumbude* (186).

3. Thoughtless.

- a. 1) # *fūy* (76); 2) # *yen* (242); 3) *wēmde* (219); 4) # *dēy* (50); 5) # *wel* (218—9).

## 4. Indiscreet. \*(2 ≠ indiscreet.)

- a. 1) Be indiscreet, allow oneself to be seen naked, — \*(n. also has sense of) talkative, — indiscretion, incapacity for keeping a secret, act of letting oneself be seen naked, — who is very indiscreet, tells all that he hears, who frequently allows himself to be seen naked; 2) indiscreet (who goes to see people without understanding that he is not wanted); 3) do involuntarily what one should not (e. g. impropriety) ≠ take in the mouth (said of carnivorous animals), — D. let fall from the mouth.

## 5. Lazy. \*(2 ≠ lazy.)

- a. 1) Lazy; 2) lazy, nonchalant ≠ take the bad taste from a new recipient, — D. commence, create, &c.; 3) beg (alms), — beggar, — D. desire, — D. alms; 4) ask (alms, presents favors), beg (alms), implore, (M. H. B.) ≠ add flour to the porridge when it is too thin.

## 6. Wasteful.

- a. 1) Waste; 2) waste, lose, spoil completely, — be lost for good (by accident, condemnation, &c.), — complete loss; 3) improvident; 4) be spendthrift, dissipate (ones fortune) ≠ spoiled (said of seeds), — D. all insects that eat away the seeds, — D. explanation, — D. surround, enclose, — D. demolish, — D. disperse, — to be extravagant, return (said of an epidemic).

## 7. Varia.

- a. 1) Become a good-for-nothing person, be lost in the mass of *miskînbe* ≠ drive (Y) into the mud or slime; 2) weakness, sickness, pusillanimity ≠ weak, not resistant, sickly; 3) a man who runs after women, — be known for !, — give (X) the reputation of !, — D. seek with a light in the hand, — D. \*(several expressions regarding the young bride); 4) said of insipid food, of an insipid person without charm.

## IV. Troubled Character.

## 1. Surprise.

- a. 1) premonition ≠ see, F. said of the heart to express "to have a presentiment, to divine", E. A clever person sees with the eyes and the heart; 2) disagreeable innovation or surprise, taken also in the sense of: alas; 3) (interj.) oh, here (*tiens*); 4) surprise; 5) scare by surprising, — fright; 6) surprise produced by a marvel, \*(Cf. 2. Astonishment. 3), below).

## 4. Indiscreet.

- a. 1) ≠ *wēḡ* (218); 2) *dakaṇo* (40); 3) ≠ *boṭ* (27).

## 5. Lazy.

- a. 1) *bāddi* (15); 2) ≠ *'ām* (3); 3) *yelāde* (241); 4) ≠ *tōrde* (202).

## 6. Wasteful.

- a. 1) *gokkude* (81); 2) *tilfude* (198—9); 3) *hōmto* (100); 4) ≠ *fir* (70).

## 7. Varia.

- a. 1) ≠ *nufde* (140); 2) ≠ *yāfde* (235); 3) ≠ *yom* (248); 4) *tekum* (195).

## 1. Surprise.

- a. 1) ≠ *yi'* (244); 2) *bulēt* (21); 3) ≠ *ḡah* (256); 4) *bettude* (18); 5) *wēftude* (218).

## 2. [Astonishment.] CR. Stupifaction.

a. 1) [Astonish] CR. stupify, — astonishingly clever; 2) exclamations of astonishment \*(2 f.); 3) to astonish, to marvel at # prodigy, wonder.

## 3. Sadness, Worry.

a. 1) Sadness, worry # t. c. to be completely cold; 2) weep, lament, said also of certain animals, — pretend to cry, — whine, cry for the least cause, — D. funeral, — D. deep well having an echo; 3) groan with an effort, — D. press the lips together in pushing them forward; 4) shaken by suppressed sobs.

b. 5) Preoccupation, perplexity, worry, embarrassment; 6) be troubled, embarrassed, — D. cow that gives very little milk because it is a long time since she has had her calf; 7) be anxious, — D. error, — D. not recognize; 8) have the brow wrinkled from great sorrow or anger # push back (ones garments), — D. wrinkle.

## 4. Torment, Insane.

a. 1) Be under the influence of a strong emotion so that one is out of his mind for the time being, distracted; 2) tormented, distressed, preoccupied, — be freed or delivered from a preoccupation; 3) obsession; 4) \*(2 #) crazy, distracted, possessed; 5) be without resources, be terrorized.

5. Fear; Shame. \*(Cf. Surprise.) \*(See Mischief, *d.* 19) [Shame], CR. humiliation.)

a. 1) Be afraid, fear, — fear provoked by Y frightful, — prolonged fear (e. g. from thinking of a possible event), — to frighten; 2) cry from fright or pain, howl # hot, — D. violent, — D. complaint.

b. 3) ambitious person who has been disappointed and is ashamed of his failure; 4) person ashamed to return home after a long absence because he is as poor as when he left; 5) light (weight), [ashamed of oneself] # light, weak, F. [ashamed], — lightness, F. [contemptible act], — [to shame], — push back; 6) avoid doing something beneath ones dignity (a shameful act, &c.) # surpass, be worth more than.

## 2. [Astonishment.] CR. Stupifaction.

a. 1) # *naḏ* (134); 2) *wōrōrō*, *wōrō* ... *ḏau* (227); 3) *hāude* (89).

## 3. Sadness, Worry.

a. 1) *sunnu* (260), # *sunde* (t. c.) (186—7); 2) # *woy* (229); 3) *'umsude* (13); 4) # *'it* (11).

b. 5) # *'ān* (4); 6) *ḏākde* (45); 7) # *fāy* (64); 8) # *ḡor* (147).

## 4. Torment, Insane.

a. 1) *raitēde* (154); 2) *kalḏudo* (86); 3) # *hāb* (84); 4) *hāgēde*, *kā-gālo* (86); 5) # *ḡol* (147).

## 5. Fear, Shame.

a. 1) # *hul* (104); 2) # *wul* (231—2).

b. 3) *sulle* (186); 4) *laṇde* (113); 5) # *hoy* (103); 6) # *bur* (28).



## V. Judgment.

## 1. General Terms.

- a. 1) Take part in a quarrel which does not concern one personally.  
 b. 2) Abandon, leave, cease, — D. weaver's shuttle; \*(2 other # nuances of this meaning): 3) leave, abandon, — abandonment, surrender, remittance (of a debt, punishment), — D. ball of gum (of tree); 4) abandon completely, definitively, — D. dung of certain animals.  
 c. 5) Forbid, prevent, — D. lock up, — notice the absence of, the lack of, — be able (not be prevented by a taboo, &c.); \*(2 other # same meaning): 6) forbid, prohibit; 7) be prohibited, taboo, have for taboo.  
 d. 8) Resist (who tries to pull you by force) # stretch out a limb (by stretching the muscles); 9) refuse, — refuse brutally, be recalcitrant, stubborn; 10) renounce, — reserve, self-respect, modesty. See II, 3. a. 3) contradict, deny, &c.  
 e. 11) Do on purpose, expressly; 12) recommend, enjoin, entrust to be done; 13) take an oath, make a vow; 14) take a oath, swear; 15) occupy, interest.  
 f. 16) Be hot, withdraw ones remarks, — \*(also a special word with second meaning only), — remarks made in anger.

## 2. Accuse. (Cf. Blame, II. 2. c.)

- a. 1) Protest, bring complaint (against X), F. smoke bee-hives to get the honey; 2) bring complaint, protest # hot; 3) accuse; \*(Cf. Mischief, accuse falsely; Cf. Glutton, accuse of gluttony, reciprocally accuse; &c.); 4) not denounce (X) who has committed a bad act, — D. converse in secret.

## 3. Approval.

- a. 1) Admire, — a place where there is Y worthy of admiration, — admire oneself; 2) pride, vanity # fatten, be fat, F. proud, self-willed, capricious; 3) be fitting, proper, be the duty of; 4) obtain by right or merit (without "protection"), — right, merit.

## 1. General Terms.

- a. 1) *dīngude* (52).  
 b. 2) # *dal* (40); 3) # *daṭ* (41), cf. *d.* 10) # *'at*; 4) *woppude* (226).  
 c. 5) # *had* (85); 6) *haḍāde* (85); 7) # *wod* (223).  
 d. 8) # *ḍat* (47); 9) # *sal* (164); 10) # *'at* (6).  
 e. 11) *teide* (197); 12) *wagginde* (211); 13) *wātde* (216); 14) *wōḍude* (223); 15) *woḍde* (224).  
 f. 16) # *wul* (231—2).

## 2. Accuse.

- a. 1) # *ḍum* (56); 2) # *wul* (231—2); 3) *dēṇde* (49); 4) # *sūr* (187—8.)

## 3. Approval.

- a. 1) # *yēb* (240); 2) # *fay* (64); 3) *ḍōtde* (258); 4) *ḍaddude* (44).

- b. 5) Be above one's strength, capacity, belief in, — D. tuft at the top of a stalk of maize; 6) error # be anxious, — not recognize; 7) intention, plan, machination, strategem, means # be at the beginning of pregnancy; 8) decide to, make a resolution # all parts of the body that touch the ground during prayer, — D. foot, — D. shove, — D. reproach, — shoot off a gun.
- c. 9) Induce (X) to do Y; 10) [submit to the will of (X)], CR. take refuge, rely on the decisions of (X), E. submit to the will of God = (also) be free, recognize no other master than God; 11) [yield, comply] CR. (Arabic); 12) have confidence in, trust to, — character of a person in whom one can have confidence, CR. probity.
- d. 13) Render judgement, judge, F. do, make (said of God), — go to court (with X); 14) become influential, powerful # bone, F. powerful, influential; 15) efforts to get the better of another, emulation, # rub, wipe.

#### VI. Desire.

##### 1. Habit, Custom.

- a. 1) Accustomed, have the habit of, — customary act, manner, — customary manner of treating one another, customary relations, — have for a custom, morals (*mœurs*), customary occupation; 2) disaccustom, break of doing, lose a habit that had become a necessity, — break (X) of a habit.

##### 2. Ability.

- a. 1) Be able; not be prevented from # forbid, prevent; 2) difficult to do or procure, rare, dear, — be very difficult, exceptional, very rare, very dear, F. be inaccessible to pity or fear, e. g. obstinate in refusing; \*(2 other # with the special meanings of !): 3) be without pity, be capable of; \*(and) 4) difficulty, hardness, solidity, vigor # forehead, — hard, solid, F. difficult, stubborn, robust, vigorous, — render very difficult, — difficulties (that one makes), hesitations.
- b. 5) Not be able, F. lacking in all things, poor, — failure in an enterprise or undertaking, F. poverty; 6) miss the aim.

b. 5) *qombude* (54); 6) # *fāy* (64); 7) # *few* (67); 8) # *fel* (65).

c. 9) # *dah* (40); 10) *mōlāde* (130); 11) *bāyāde* CR. (Arabic) (17); 12) *hōlāde* (99).

d. 13) # *ṅāw* (143); 14) *diyal* (58); 15) *foppude* (71—2).

##### 1. Habit, Custom.

a. 1) *wōude* (228—9); 2) # *ruṇ* (159—60).

##### 2. Ability.

a. 1) # *had* (85); 2) # *sad* (160—1); 3) # *nēg* (137); 4) # *tī'* (197).

b. 5) *ronkude* (158); 6) *wōpde* (226).

## 3. Desire. \*(11 #.)

- a. 1) Desire, E. (response to salutations): "according to your desire"; 2) desire # be finished, ended; 3) desire # beg (alms); 4) desire, wish to (e. g. drink); 5) wish to; 6) have a great wish (for Y to which one is accustomed); 7) violent desire, — strongly desire (especially food); 8) desire to see again # be alone, live alone, — D. solitude, — D. converse; 9) love, desire, want to, — love, friendship, desire, intention, will, — reciprocal affection; 10) try to, desire, be on the point of, — seek, keep on looking at, — D. mirror; 11) search for, try to obtain.
- b. 12) Prey to a violent desire, — violent desire; 13) implore, solicit (a present, favor, charity); 14) not have what one desires; 15) suffer privations (especially sexual), — D. beat milk, after the butter has been gathered up, to extract what remains of the butter; 16) satiate (with recommendations, reproaches, &c.) # turn and go back; 17) get intoxicated, be drunk; 18) be disgusted, feel repulsion, — inspire with disgust, be repulsive.

## VII. Foreign Roots (except Arabic).

## 1. Soninke.

- 1) Who lives by eating around with others # sorcerer ("eaters of men"); 2) jest, amuse oneself, — apease (X), divert him, by joking.

## 2. Wolof.

- 1) Self-respect, dignity; 2) person of bad morals, prostitute; 3) suspicious intrigues, dishonest means; 4) be good for nothing, \*(2 dim.); 5) adroit, clever, tricky.

## 3. Mandingo.

- 1) Bad or unfortunate thing; 2) repent.

## 4. Berber.

- 1) Sin, — sinner, — to sin.

## 3. Desire.

- a. 1) *sago* (162—3); 2) # *gas* (78); 3) # *yelāde* (241); 4) *mūide* (134); 5) *leitude* (117); 7) *goddude* (81); 8) # *yēw* (243—4); 9) # *yid* (245); 10) # *qār* (31); 11) *dabbude* (40).

- b. 12) *tuyēde* (206); 13) *ṇāgāde* (141); 14) # *raf* (153); 15) # *qub* (55); 16) # *ruttāde* (160); 17) *mandilde* (125); 18) *nefde* (137).

## 1. Soninke.

- 1) *sukuṇa* (185—6); 2) *gāḡāte* (77).

## 2. Wolof.

- 1) *dom* (54); 2) *garba* (78); 3) *tappale* (192); 4) *sobde* (177); 5) *karallo* (88).

## 3. Mandingo.

- 1) *tana* (192); 2) *nimsude* (138).

## 4. Berber.

- 1) *bakkāt* (15).



## 5. French.

1) Rich and powerful.

## 6. Source not given.

1) Hospitable, generous. CR. # Ar., probably through Mandingo.

2) Betrayal, ingratitude.

3) Renown, reputation, — *mœurs*, customary conduct, manner.

4) Lack of information, of news, — ignore, be without news, — inform, — get information, be informed.

5) Be suddenly struck by a great misfortune.

6) Pupil (of a marabout).

## VIII. Ideas and Understanding.

## 1. Education.

a. 1) Bring-up, educate, punish, P. Who does wrong punishes himself, — well-bred, — ill-bred, — education; 2) entrust (a child to be brought-up), — be converted, CR. (litt.) to submit to; 3) learn, — apprenticeship, — teach (X) thoroughly or for a long time; 4) recite by heart; 5) not know ones lesson, — D. not be able to do what was planned.

b. 6) Attend a course of instruction, p. ext. read, learn to read, — recite, explain ones case (in a court of justice), talk a long time, — D. explain in turn ones case (said of two litigents).

## 2. Understanding in General.

a. 1) Know, — be or render obscure, difficult to understand, — conventional or special language, — savant (magician, *lettré*, &c.), — be thankful to (X), — recognize, — D. *foetus*; 2) hear (especially F. understand), — D. left (*hand*) (which serves to feel, the other being used for eating), — D. ear, — D. news heard, — resemble, — translate, — interpreter; 3) perceive, hear, feel, — sensation, news, — D. tell a story, — D. tale, — warn, inform, — announcement; 3<sup>a</sup>) speak a foreign language that is not understood.

## 5. French.

1) *förde*.

## 6. Source not given.

1) *kāraisire* (88); 2) *damfa* (46); 3) *dikke* (51); 4) *kumpa* (105); 6) *fosin* (72).

## 1. Education.

a. 1) # *neh* (137); 2) *debbilde* (48); 3) # *'ek* (8); 4) # *hūŋ* (105); 5) # *fab̃b* (59).

b. 6) *daŋgude* (46).

## 2. Understanding in General.

a. 1) # *'an* (4); 2) # *nan* (135—6); 3) # *tin* (199—200); 3a) # *lo'* (118).

- b. 4) Recognize # receive, [obtain], gain <sup>16</sup> \*(Cf. 1) above; 5) believe; 6) precise remembrance; 7) be certain, sure # fall, — D. cause to fall with oneself, — D. catastrophe, — D. meet; 8) forget # cause to be seated brusquely, — D. put into chains, — D. captive's chains, — forgetfulness, P. For who is not hair-brained \*(litt.: person without judgment), one forgetfulness a day is sufficient.
- c. 9) To concern, interest, — affair, occupation, — take great care with; 10) bring luck, — D. natural excavation; 11) prodigious, supernatural, — surprise produced by a marvel; 12) (Cf. Bad Character, Deceit, clever, tricky, *rusé*).
3. Mentality. \*(4 # stupid.)
- a. 1) Ignorant, who knows absolutely nothing # tie, attach, F. tied heart = person who can not learn anything, — D. marry, — D. dot; \*(4 # stupid): 2) stupid, — stupidity (lack of intelligence <sup>17</sup>); 3) unintelligent, foolish, — imbecile, fool; 4) imbecile, — imbecility; 5) incapable, inferior to ones position, unintelligent # be less than, insufficient, F. incapable, unintelligent, inferior to ones position, — incapacity, foolishness.
- b. 6) Shrewd, sharp mind # slightly surpass, — D. be pointed, F. shrewd, — D. extremity, summit (of a mountain).
4. Judgment. \*(4 # choose.)
- a. 1) Designate (choose); 2) choose; 3) choose, take the bones out of food, — choice; 4) [be the preferred], dearly loved, highly esteemed, — [prefer]; CR. have profound affection (for X); 5) to show.
- b. 6) Imitate (2 f.); 7) evaluate, (M. suckle) # breast, udder, — D. [close relation] CR. blood relation, — D. wean; 8) try the weight of; \*(a # same meaning !): 9) F. foretell the future <sup>18</sup>; 10) worry \*(Cf. Troubled Character), — error, — not recognize; 11) dilution, confusion, perplexity, stammering # dilute, mix with a liquid, F. to confuse, perplex, blunder, speak incorrectly, stammer; 12) be excessive, — exaggerate, — D. large red seed said to have magical qualities.
- 
- b. 4) # *heb* (90—1); 5) *fogde* (71); 6) *teskāde* (197); 7) # *yan* (237—8); 8) # *yed* (241).
- c. 9) # *hil* (95); 10) # *'āb* (1); 11) *hāude* (89), 12) cf. Deceit 22, 23, 24).
3. Mentality.
- a. 1) # *hum* (104—5); 2) *wembāde* (219) <sup>17</sup>; 3) *daide* (41); 4) *muddo* (132); 5) # *dās* (47).
- b. 6) # *seb* (169).
4. Judgment.
- a. 1) *toddāde* (200—1); 2) *labāde* (111); 3) # *sub* (184); 4) *hor-sude* (102); 5) *hollude* (100).
- b. 6) *nembude*, *nemtinde* (144); 7) # *'en* (8); 8) *yisbude* (246); 9) *gisde* <sup>18</sup> (80), PF. *yisde* syn. of *gisde* (246); 10) # *fāy* (64); 11) # *dīb* (50); 12) *fantude* (62).

<sup>16</sup> CR. attain, reach. — <sup>17</sup> CR. seek aimlessly, be absent-minded. — <sup>18</sup> CR. In this sense the word is from Wolof and employed only in the western part of the Futa.

- c. 13) Intention, plan, machination, strategem, means # beginning of pregnancy; 14) have for a final aim, F. decide, — have again for aim or intention, return to the point of departure.
- d. 15) Come to an agreement, begin to fight # enter, begin, — D. go out of, stop; 16) accept, consent; 17) conclude an arrangement, solve, settle (an affair), — happy, lucky, — unhappy, bad, — arrangement, convention.
- e. 18) Not be in accord, to separate (e. g. routes, &c.), — habit of contradiction, bad character, — have the habit of contradiction, be quarrelsome; 19) refuse, hide the remains of ones meal to come back to them when one is alone; 20) impose a delay or conditions on (X); 21) repudiate, separate definitively, F. renounce (evil), — part from one another, separate from each other temporarily, — separate, put aside, divide, — D. divorce, repudiation; 22) withdraw ones remarks # be hot, withdraw ones remarks, — bring complaint, claim.
5. Reasoning. \*(4 # examine.) \*(3 # error.)
- a. 1) Think, reflect, — thought, preoccupation; 2) inquire, examine; 3) examine, inspect; 4) examination # said of birds that scratch the ground in search of food, — (syn. of #), F. examine, — place where a bird has scratched, place examined; 5) cause to undergo an examination, make an inquiry; 6) explanation # spoil, be spoiled (said of seeds), — D. insects that eat seeds, — D. demolish, take to pieces, F. betray, explain, fail (in an agreement), — D. disperse.
- b. 7) Be compared to, try ones skill or strength at, be capable of, able to # be equal to, as much as, F. time has arrived for, &c., — D. equalize, F. compare, treat in the same fashion, — D. meet; 8) resemble (X) # hear (especially in the figurative sense of “understand”); 9) \*(3 #) make a mistake, — error.
6. Logical Terms. (Cf. Quantity: Comparison, Equality.)
- a. 1) If, — but; 2) if (in speaking of the past) \*(2 f.); 3) \*(2 other terms

- c. 13) # *few* (67); 14) # *fay* (63).
- d. 15) # *nātde* (136); 16) # *qab* (44); 17) *malde* (125).
- e. 18) *lūrde* (122); 19) *lañkude* (113); 20) *happande* (259); 21) # *sēr* (172); 22) # *wul* (231—2).
5. Reasoning.
- a. 1) *mīḍāde* (128); 2) *toppitāde* (202); 3) *linṭitde* (118); 4) # *wīd* (220); 5) *loškude* (120); 6) # *fir* (70).
- b. 7) # *fot* (72); 8) # *nan* (135); 9) # *fūḍ* (73), # *ḍūm* (56), # *fāy* (worry) (64).
6. Logical Terms.
- a. 1) *so* (177); 2) *sinno*, *sindo* (175); 3) *kono* (109), *wande* (213);



for "but"); 4) as if; 5) because of; 6) action repeated or made in order to respond to another, \*(plural) because of # do, make; 7) thus, \*(also emphatic f.); 8) relative indicating manner, as, how, \*(emphatic f.) in this fashion; 9) in order that, for (placed after a negative proposition); 10) such; 11) as, like.

b. 12) Since, from the time of (may precede a causal proposition), by reason of; 13) perfect negative of a verb that is no longer used except in this tense, expresses non-possession, non-existence, serves also as a negative particle.

c. 14) Ask, to question; 15) proof # property mark.

#### IX. Arabic Roots.

##### 1. Physiology.

1) Be tired; be importuned; be poor. (191-92) *tampude*.

##### 2. Theology.

1) Recompense given by God for a good action. (16) *barāḍi*.

2) Give alms, give in accordance with a vow or the precepts of religion. (163) *sakkāde*.

3) Student, disciple (of a marabout). (3) *almūdo*.

##### 3. Social Relations.

1) Confide; give in deposit; give over the care of animals on the share system, — master, substitute. (87) *kalīfa*.

2) To command, order. (237) *yamirde*.

3) Friend, — bound by friendship. (170) *sehil*.

4) To salute, — return a salute. (165) *salmінде*.

5) Conciliation, reconciliation. Advantage; utility. (126) *maslaha*.

##### 4. Economic Relations.

1) Have (X) as a security for another person, — constitute oneself security for (X). (211-12) *wakkilde*.

##### 5. Legal Relations.

1) Right, law, tenure, rent. Action conforming to law. Action contrary to law, — save from danger. Deprive of Y due. (86) *hake*.

2) Testify before a court of justice. (169) *sēdāde*.

##### 6. Moral.

a. 1) Sermon, exhortation, advise; 2) moral of a story, benefit to be taken from it.

4) *elle* (8); 5) *gam* (77); 6) # *wad* (208—9); 7) *ni*, *nī* (138); 8) *no*, *nōn* (138); 9) *saka* (163); 10) *kāri* (108); 11) *wa* (208).

b. 12) # *bāw* (serpentine, — rectum, after) (24); 13) # *'al* (2).

c. 14) *lamdāde* (113); 15) # *gelde* (79).

##### 6. Moral.

a. 1) *wāḍu* (210); 2) *fāyīda* (64).

- b. 3) Give a present (without being solicited and without expecting one in return); 4) give prodigally.
- c. 5) Vanity, bragging; 6) pride, vanity, — be proud, contemptuous of others; 7) hypocrite.
- d. 8) Custom, — convention, — allied according to custom, or bound by an agreement, contract an alliance according to custom or an agreement; 9) sin, to be illicit, forbidden by religion; 10) repent, make ones submission, be converted, — group of those who have submitted or been converted; 11) pardon, release, — thing pardoned, debt remitted, &c.

#### 7. Ideas and Understanding.

- a. 1) Intelligence, attention; 2) understand; 3) configuration, appearance, traits, description, remembrance, — describe, imagine, guess, — remind; 4) believe, — opinion, suspicion, — doubt, — suspect.
- b. \*(8 ≠ nuances of need, affair).  
5) Need, E. detach ! = satisfy a need; 6) need, affair; 7) object, affair, Eu. sex organs; 8) affair, arguments; 9) affair, preoccupation, care; 10) intention, project; 11) hope, project, — put ones hope in (Y), count on (Y); 12) hope, ambition.
- c. 13) power, influence, muscular force; 14) news, information; 15) renown, fame, — have a great renown, be famous.

#### 8. Logic. Reasoning.

- a. 1) Examine, submit to an examination, to a test; 2) explanation, sense, that is to say; 3) cause, why? — because of, because.
- b. 4) or; 5) in reality, properly speaking; 6) utility, — be useful, — useful thing, — utilize.

### X. Figures of Speech from Other Categories.

(Classed according to category.)

#### 1. Anatomy.

- 1) Hermaphrodite. (82) ≠ *gu.*  
F. one who lives as an infidel though observing the exterior forms of religion.

- b. 3) *nafgude* (134); 4) *sarfitde* (167).
- c. 5) *wasu* (215); 6) *fāro* (62); 7) *nāfige* (135).
- d. 8) *'āda* (1); 9) *haram* (88); 10) *tūbde* (204); 11) *yāfade* (235).

#### 7. Ideas and Understanding.

- a. 1) *hakkille* (86); 2) *fāmude* (62); 3) *sifa* (174); 4) *sikkude* (174).
- b. 5) *sokla* (179); 6) *hādu* (85); 7) *fi* (68); 8) *huḍḍa* (104); 9) *hammu* (87); 10) *'anniya* (4); 11) *yākāre* (236); 12) *damāu* (40).
- c. 13) *dōle* (37); 14) *kabāru* (84); 15) *daraḍa* (31).

#### 8. Logic. Reasoning.

- a. 1) *ḍarribāde* (47); 2) *ma'na* (123); 3) *sabābu* (160).
- b. 4) *walla* (212); 5) *hagīga* (86); 6) *nafa* (134).

- 2) Bone. (58) *giyal*. Cf. Judgment 14).  
F. powerful, influential.
- 3) Abdomen. (154) # *rēd*.  
F. black in the ! = be thoroughly bad; have bad instincts or bad intentions.  
F. clean ! = be good and loyal; to have good intentions.

## 2. Zoology.

- 1) Said of insects that gnaw holes in wood. (229) *wudde*. Cf. Mischief.  
F. make trouble between two persons by false reports.
- 2) Said of birds that scratch the ground in search of food. (220) # *wīd*.  
F. examine. Cf. reasoning.
- 3) Howl (said of the hyena). (151) # *nūy*.  
F. ask for presents among *dendirābe* (cross-cousins).

## 3. Botany.

- 1) Stalk of sorghum that begins to form an ear. (230) # *wūfde* (*wūfnude*).  
F. young people and children who are strong and healthy; young people from whom much is to be expected.
- 2) Ear of sorghum that breaks through its envelope. (230) Cf. Above.  
F. young man who has found a good position.

## 4. Physiology.

- 1) Fatten, be fat. (64) # *jay*.  
F. be proud, be willful, capricious.
- 2) Swell. (59) *dūfde*.  
F. swell with anger; swell with pride.
- 3) Pinch (with the nails). (151-52) # *nūt*.  
F. not to be pinched = to be well received.

## 5. Psycho-Physical.

- 1) Be hard, solid. (197) # *tī'*.  
F. hard-headed; stubborn; difficult; robust, vigorous.
- 2) See. (244) # *yī'*.  
F. said of the heart to express "have a presentiment, to divine".
- 3) Look to one side without turning the head; look at without seeming to. (115) *legdāde*.  
F. be indiscret.
- 3<sup>a</sup>) Discourse, recital # speak, tell. (86) *hālde*.  
F. discussion. Affair.
- 4) Say. (220) # *wī'*.  
F. have the intention to.
- 5) Call one another. (139) # *noddude*.  
F. consult, in a palaver, to come to an agreement.

## 6. Color.

- 1) Black. (22-3) # *bal* (body).  
F. very, very black = sorcerer.



- F. black words = mischievous words; magical formulas.  
 F. black day = unfortunate day.  
 F. be or become black or dark = be ill intentioned.  
 F. have a black belly = have bad instincts, evil nature.  
 F. become black = not succeed, come to a bad end.  
 F. blackness of abdomen = bad nature; bad designs, intentions.

## 7. Nature.

- 1) Be cool, become cool. (27-8) # *būb*.  
 F. cause less suffering, be getting better (pain, sickness). Be of a calm, cold character, be calmed, appeased.
- 1<sup>a</sup>) Become tepid; be tepid. Evaporate (said of perfume that evaporates because the bottle is not well corked. (189) *suy*.  
 F. said of the soul at the moment of death, e. g., the soul has evaporated.
- 2) Be hot. (231-32) # *wul*.  
 F. be lazy.
- 3) To lack water (from rain or inundations). (180-81) # *sōṇ*.  
 F. be stingy.
- 4) Spread out (said of an inundation, a fire). (154) *reb*.  
 F. an affair develops, spreads.

## 8. Position.

- 1) Extend (arm, leg, piece of cloth, by stretching it, &c.). (72) *fortude*.  
 F. enlarge, grow (in intelligence).
- 2) Get up, stand erect. (13) # *'umm*.  
 F. prepare oneself. To rise (said of the heart, of anger, &c.). Become angry, be moved.
- 3) To rise. (23) # *bam*.  
 F. increase; return to health (in speaking of a sick person); become influential, powerful.
- 4) Carry on the back (as the native women carry their children). (213) *wambude*.  
 F. protect.
- 5) Point with the finger. (166) *sappāde*.  
 F. ! to the army (said of the warrior who, before the fight, boasts before his chief and his comrades of the feats he will accomplish).
- 6) Lean the back (against). (54) *ḡoṇāde*.  
 F. have the support (of X).
- 7) Stop, hold back, prevent. (187) # *sur*.  
 E. prevent a misfortune.  
 F. keep a guest, a friend, to entertain him.
- 8) Stop, remain, leave off. (187) Cf. Above.  
 F. lead a retired existence.
- 9) Throw down, upset, overthrow, unhorse, throw to the ground. (117) # *lib*.  
 F. win from an adversary in a lawsuit.

- 10) Fall (said of living beings in all circumstances and inanimate things when they fall over on what they are placed). (237) # *yan*.  
F. ! on X = attack him.  
F. a misfortune has fallen on X.
- 11) Fall (n.). Trunk of a tree or large branch fallen to the ground. (238)  
Cf. Above.  
F. said in mockery of a lazy person who does not work though he has the possibility.
- 12) Cause to fall with one. (238) Cf. Above.  
F. CR. Eu. ! woman = to rape.
- 13) Unearth (Y not deeply buried). Shake up (a liquid). (10) # *'ir*.  
F. satiate with reproaches, &c.
- 14) Open, be open. (148) # *nab*. Cf. # *nāb* to yawn.  
F. speak loud and much.
- 15) Go deeply. Go to the end. (214) # *wār*  
F. ! sleep = plunge into a profound sleep.  
F. ! affair (said of an advocat who pleads).
- 16) Place (on Y). Load (an animal). (63) # *jaw*.  
F. accuse, bet.
- 17) To perch; place on oneself (e. g. a loin-cloth to shield oneself from the sun). (63) Cf. Above.  
F. ! on X = be a burdon to, bother him, importune him.
- 18) Anything placed upon something else. (63) Cf. Above.  
F. accusation, stakes (risk), &c.
- 19) To paste, glue. (190) *takkude*.  
F. glued tongue (said of one who speaks with difficulty).  
F. glue to X = to calomniate him. CR. i. e. attribute to him what he has not done.
- 20) Roll up. (190) *taggude*.  
F. vanquish, overcome, put to rout.

## 9. Relation.

- 1) To end, to lead (to), tend (toward). (83-4) # *ha* (until).  
F. have enough of, be obsessed by.
- 2) Have for a final aim. (63) # *jay*.  
F. decide to.
- 3) Be very near the place to which one is going. (63) Cf. Above.  
F. be on the point of, to almost (do).
- 4) Place oneself, or be placed, upside down; go to sleep or be asleep on ones stomach. (96) # *hippude*.  
F. be missing, be deficient, become unrealizable (said of a plan).
- 5) Pull from the bottom to the top. Be properly seasoned \*(refers to the method of cooking fish or meat at the bottom of the porridge). (161) # *saf*.  
F. good in all respects. P. A well seasoned child is everyone's child.  
F. to be to the taste of (X).

- 6) Be high. (203) # *tōw*.  
F. be of high rank.
- 7) Be above; to overhang. (199) # *tīm*  
F. tell fortunes.
- 8) To place (higher than oneself). (250-51) # *yow*.  
F. count on X (who is your superior).
- 9) Thing placed high up. (251) Cf. Above.  
F. what one hopes for, what it is ones ambition to have.
- 10) Catch, reach for (X placed high up). (250) Cf. Above.  
F. obtain what one earnestly desired.
- 11) To swing, to rock. (48) # *dāy*.  
F. get angry without cause.

## 10. Form.

- 1) Solidity. (93) *herde*.  
F. \*(as in English).
- 2) Be rough (to taste, touch, &c.). (140) # *nāde* (bran).  
F. be of a restless, difficult character.
- 3) Be pointed. (169) # *seb* (slightly surpass).  
F. be shrewd.
- 4) Straighten out (X crooked or bent). (11-2) # *'ōn*.  
F. redress a wrong.
- 5) Spots in the fur of certain animals (e. g. panther). (167) # *sar* (strong in battle — dissemination, dispersion).  
F. interrupted words, incoherent remarks made e. g. under the influence of a strong emotion.
- 6) To double; to fold. (183) # *sow*.  
F. ! ones words = use very choice language, elegant speech.
- 7) Be doubled; folded in two; folded. (183) Cf. Above.  
F. be polite. Eu. be pregnant.
- 8) Be straight (e. g. a road). (68) # *fēw*.  
F. be right, just. Be in good order; be well combined or arranged; be proper.
- 9) Mix together, brew, stir up. (6) # *'aw* (to fish, — paddle).  
F. move, be moved (emotion).

## 11. Liquid.

- 1) Be moist, wet, damp; be fresh, raw. (94) # *hetude* (be older than).  
F. ! heart = sorrow, emotion.
- 2) Soften by soaking up a liquid. Urinate. Be insipid. (179) # *sōf*.  
F. not be congenial; not be good for much.
- 3) Be dry. (250) # *yōr*.  
F. said of cold woman without temperament. Be miserly; be obstinate;  
be without pity; be inflexible, &c.  
F. have a dry hand = be miserly.  
F. dry brained = tenacious.



- F. dry pate, noodle = very stubborn.  
 F. dry headed = stubborn.  
 F. dry in knowledge = very learned.  
 F. dry in hate = obstinate in a refusal.  
 F. dry in affection = constant in ones affections.  
 F. dry eyed = shameless, without modesty.  
 F. dry intelligence = not very intelligent.  
 F. dry pagan = obstinate holding to paganism.  
 F. dry in the loins = inflexible.
- 4) Be thick (said of liquids). Be spotted. (129) *moddude*.  
 F. thick tongue = difficulty of speech.
- 5) dilute, mix into a liquide. (50) ≠ *dīb*.  
 F. embroil, confuse, perplex. Speak incorrectly. Stammering, sputtering.

## 12. Quantity.

- 1) Be of the capacity to, be in a mesure to; be able to be contained in. (92) *heḡde*.  
 F. be proper. E. not proper (said e. g. of an excessive politeness).
- 2) Unpaired (remaining alone from a pair). (201) ≠ *toll*.  
 F. person who is only half intelligent.
- 3) Be less than; be insufficient. (47) ≠ *dās*.  
 F. be incapable, unintelligent, inferior to ones position.
- 4) Cut, be cut. (189) ≠ *taḡ*.  
 F. cut ones desire (by rendering its satisfaction impossible).
- 5) Thing divided. (241) ≠ *yed*. (give a part).  
 F. ! Alla = favor received from God; success achieved.
- 6) Be deep. (121) *luggere* (deep place in a water-course).  
 F. difficult to understand.
- 7) Try the weight of, CR. In F. sense the verb is from Wolof. (80) *gisde*.  
 F. predict the future.
- 8) Be heavy, cumbersome. (194) *teddude*.  
 F. be difficult. Be powerful, influential.
- 9) Make heavy the load carried (by X). (194) Cf. Above.  
 F. treat (X) with consideration, with respect.
- 10) Be light; be weak. (103) ≠ *hoy*.  
 F. [be ashamed of oneself] CR. be humble, humiliated.
- 11) Lightness (lack of heaviness). (103) Cf. Above.  
 F. [contemptible action]. CR. humiliation.
- 12) Be alone, live alone. (243) ≠ *yēw*.  
 F. and Eu. be utterly lacking in (e. g. lack of ability to get along; utterly without intelligence).
- 13) Be equal, as much as. (72) ≠ *foṭ*.  
 F. expresses that the moment has come for, that it is worth as much as, &c.  
 F. who is equal to = who is capable of; who ought to.  
 F. equalize = compare. Treat in the same fashion.

## 13. Locomotion.

- 1) Turn around and go back. (160) *ruttāde*.  
F. ! ones taboo = violate ones taboo.
- 2) Return. (5) ≠ *'ar*. (come).  
F. return like ones father (said of child who looks like his father).
- 3) Walk at the [head] (CR. end) of a procession. Guide by walking [ahead] (CR. behind). (154-55) ≠ *reg* (advance by moving on or in Y).  
F. watch (X) from very near by in order to direct his behavior.
- 4) Have for final aim. (63) Cf. Relation 2.
- 5) Be very near to the place one is going to. (63) Cf. Relation 3.
- 6) Path; road; time (turn; occasion). (114) *lāwol*.  
F. way. E. follow the way of Alla = conform to the prescriptions of religion.  
F. child of the way = legitime child.  
F. ! your is-not inside (i. e. your way is not therein) = it does not concern you.
- 7) Follow. Pass by. (156-57) ≠ *rew*.  
F. ! path = follow the way (of Islam).  
F. obey.  
F. the country will not follow (obey) = will not be pacified.
- 8) Follow (traces, a track). (157) Cf. Above.  
F. obey.
- 9) Walk with a light swing (as the hyena, the camel, &c.). (55) ≠ *dott*.  
F. fail in a habit; not speak of an affair that is going on.
- 10) Walk on, put or have the foot on. Place the foot on the ground. (235) *yabbude*.  
F. treat (X) without respect.
- 11) (Pass.) descend (to place at a lower level). (53) ≠ *dol*.  
F. have need of, have a desire for.
- 12) Inclined plane to the river in riparian villages. (53) Cf. Above.  
F. woman of bad morals.
- 13) Descend (to a place beneath the ground). Camp. (52) *dippāde*.  
F. leave ones work (at the time it stops).  
F. ! (X) = visit (X).
- 14) Push back. Stir up the fire (by pushing the embers). (39) ≠ *duṇ* (push).  
F. exite, stimulate (to work, to fight).
- 15) Pull with force; drag. (45) ≠ *dagg*.  
F. to master.
- 16) to extend; to spread; be propagated (said of inundations, conflagrations). (154) ≠ *reb*.  
F. an affair spreads, news spreads.
- 17) propagate itself, spread (said of fire). (69) *filṇitāde*.  
F. be bold, not hesitate before anything. Speak ones mind without regard for anyone.

## 14. Transportation.

- 1) Bring toward oneself (e. g. earth from a hole one is digging). (214)  
 # *wār*.  
 F. ! the affair = bring to bear in ones favor, in an affair.  
 F. ! people = make partisans for oneself.
- 2) Carry (on the head or on the back). (158) # *roh*.  
 F. take (the power), assume (power).

## 15. Time, Age.

- 1) Young man, young girl or woman, from about 18 to 25 years old. (162)  
*sagata*.  
 F. said of who is vigorous, indefatigable.
- 2) Said of all that returns periodically. (249) # *yon* (suffice).  
 F. be nubile; p. ext. be adult. Attain a very high situation.

## 16. Amusement.

- 1) Play, amuse oneself. (68-9) # *jiq*.  
 F. have bad conduct.

## 17. Language, Literature.

- 1) Words; language. (19) *bolle*.  
 F. dictum, proverb.

## 18. Dress and Decoration.

- 1) String that fastens the pantaloons to the waist. (38) # *duh*.  
 F. ruled by ones ! (said of man who has strong and frequent sexual needs.)
- 2) Adorn oneself and dress at ones best. (140-41) # *yāq*.  
 F. walk like a person who has put on his best clothes; strut, flaunt.

## 19. Possession.

- 1) Be the proprietor, exercise the right of property. (50) # *dēy*.  
 F. be the master of; be the sole judge of.

## 20. Economic Relations.

- 1) Sell. (244) # *yēy*.  
 F. sell oneself (said e. g. of a woman who adorns herself and goes about in the hope of finding a husband).  
 F. sell ones child (said of person who displays his son in the hope of finding an employment for him, or his daughter in order to marry her off).
- 2) Inherit. (158) # *ron*.  
 F. said of a son who has inherited the qualities of his father and is worthy to replace him.

## 21. Legal Relations, Crime, Punishment.

See Possession; Economic Relations.



## 22. Existence, Destruction, Combat.

- 1) Form of body. (189-90) # *tag* (create).  
F. personality, character.
- 2) Kill. (214) # *war*.  
F. ! voice = speak in an undertone.
- 3) Spoiled part. (20) # *bon* (be bad, spoiled, &c.).  
F. waste.
- 4) To rot, get spoiled. (146) # *gol*.  
F. said of a spoiled child; of a cold when it is ripe.
- 5) Break, be broken. (92) # *hel*.  
E. ! metal (person of undisciplined character, boisterous, &c.).
- 6) Meet. (89) # *haw* (attack, charge attack impetuously, vanquish).  
F. come to an agreement.

## 23. Metier.

- 1) Build a [dike]; protect by a [dike]. CR. ditch (not dike). (4) # *'amb*.  
F. prevent one from seeing or meeting (X).
- 2) Who builds a [dike]. CR. ditch. (4) Cf. Above.  
F. who does not like to share his food with others.
- 3) Weed a field after it has already been prepared for planting. (182) *sôtâde*.  
F. to correct; look over something to repair the faults or oversights.
- 4) Be planted, driven into (the ground). (145) # *nib*.  
F. be invariable (said of an affirmation, a tale).
- 5) Shepherd. (7) # *'ay*.  
F. gardian.
- 6) Cut the threads of the warp to detach cloth from the loom. (178) # *tod-dugol* (tendon of Achilles; hough).  
F. (fam.) escape, slip off, steal away.
- 7) Tear down, demolish (a hut); undo (a coiffure). (70) # *fir* (spoil, &c.).  
F. ! agreement, pact = fail to keep an agreement; betray. Explain.
- 8) To fish. (6) # *'aw*.  
F. find after reflection, think out a solution.
- 9) Copper. (109) *kire*.  
F. drink copper = feel resentful (from custom of giving a drink of milk in which copper has been dipped to a person who has been beaten in a fight to the point of losing consciousness).

## 24. Household — Shelter.

- 1) Garden. (121) *loure*.  
F. task, duty.
- 2) Be clean, clear. (111) # *lâb*.  
F. ! stomach = be good, generous; have a good heart, &c.
- 3) Rub oneself; wipe oneself. (71) # *ƒoppude*.  
F. ! against X = provoke him.
- 4) Be smeared with grease; be onctuous, oily. (138) # *new*.  
F. be easy. Be gentle, of good conduct, easy to lead.

## 25. Cuisine, Food.

- 1) (Pass.) strain, sift, filter. (177) # *sūde*.  
F. be virtuous.
- 2) Put flour in the cooking-pot. Stir (the porridge). (114) *lāude*.  
F. to make discontent; make angry.
- 3) Be over seasoned (food); supersaturated. (161-62) # *saʃ* (Cf. Relation 5).  
F. be at the limit of what one can endure.
- 4) Salt. (113) # *lammude* (salty, &c.).  
F. have salt = be congenial; be piquant; have what is necessary to please, to succeed.
- 5) Put another kind of food in the porridge or the couscous. (118) *liyāde*.  
F. ! affair to X = entrust an affair to him.
- 6) To taste. (126-27) # *mēd*.  
F. do or experience such or such a thing.
- 7) Take a large handful (of Y). (123) # *māb*.  
F. boast of exploits that one is going to achieve (e. g. before parting on a war expedition). \*(Given as a second meaning but probably a "dead metaphor".)
- 8) Person who has been bitten. (149) # *nappude* (tear off with the teeth).  
F. person who lacks something; imbecile, &c.
- 9) Empty space left by an incision, a break. (149) Cf. Above.  
F. lack of intelligence, of courage, &c.
- 10) Mash with the teeth. Eat (said of herbivorous animals). (132) # *mūd*.  
F. devour; eat noisily and uncleanly. Finish completely (food or drink).  
Spend foolishly; waste.
- 11) Eat. (142-43) *ḡāmde*.  
F. eat up (ones fortune); ! land = conquer a country.  
F. ! simple subject \*(person) = (said of chiefs who plunder their subjects, &c.).
- 12) Lick \*(with the tongue). (128) *mettude*.  
F. make angry; bring sorrow.  
F. lick blood = be of a quarrelsome character.
- 13) Drink. (238-39) # *yar*.  
F. ! pimento (said of X who does Y bad, impolite, &c.).  
F. drinker (of blood) = person accused of being a sorcerer.  
F. ! the light (said of a person who has an open, prepossessing face, or of X who appears particularly happy).
- 14) Pretend to drink. (238) Cf. Above.  
F. ! a wrong (said of person who makes a bad face without reason).  
F. ! the light (said of X who takes particular care of his face so as to appear pleasing).

## 26. Fire.

- 1) Spread out (said of fire). (69) Cf. Locomotion 17).
- 2) Push back, stir up the fire (by pushing the embers). (39) Cf. Locomotion 14).

## 27. Social Relations.

- 1) Meet, gather, assemble. (155-56) *rendude*. See 22. Combat. 6).  
F. come to an agreement. Fall out (with X); be angry at each other.
- 2) To part for good. Repudiate. (172) ≠ *sēr*.  
F. ! bad = renounce what is evil.

## 28. Family.

- 1) Baby (term of affection for a little child). (19) *bōbo*.  
E. ! who has torn the loin-cloth in which his mother carries him, F. = ill-bred child.
- 2) Child of the mother's sister. CR. Soninke, rarely employed. (155) *remme*.  
F. those of the same social value.

## 29. Religion.

- 1) Assemble for prayer, at the two great festivals. (75) *jummude*.  
F. be the first to; be before.

## 30. Magic.

- 1) Make an amulette, perform a magical act. (143) ≠ *naw* (be sick).  
F. take X's part.

## 31. Foreign Roots.

## a) Soninke (Magic). See Family 2).

- 1) Bewitch; "eat" by sorcery. (185-86) ≠ *sukuna* (sorcerer).  
F. parasite who eats at others homes.

## b) Wolof (Economic Relations).

- 1) To work. (117) ≠ *liggei*.  
E. ! with the finger (said of the rich who only give orders).

## c) Source Not Given.

- 1) Flag bearer. (18) *bēs*.  
F. courageous.

## d) Arabic (Quantity, Measure).

- 1) Measure by spans. (173) ≠ *sibre* (span).  
E. ! X = have little consideration for X (said with the gesture of placing against the end of the little finger the thumbnail which is quickly jerked back).





## Einige Metaphern im Aztekischen des P. SAHAGUN\*.

Von P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

### Inhalt.

1. Einleitung.
2. Begriffsbestimmung der Metapher.
3. Wortmetaphern im Aztekischen.
4. Satzmetaphern im Aztekischen.
5. Metaphern der Ironie und Schmeichelei, der Mahnung und des Spottes.
6. Metaphorische Kettenbildung und potenzierte Metaphorik.
7. Schluß.

### 1. Einleitung.

Prof. OTTO JESPERSEN von der Kopenhagener Universität sagt einmal: „Daß der figürliche oder übertragene wortgebrauch ein umstand von der allergrößten bedeutung im leben aller sprachen ist, bleibt unbestreitbar; aber ich habe wohl recht, wenn ich denke, daß er eine hervorragendere rolle in den vergangenen perioden spielte als heutzutage<sup>1</sup>.“ Nun bleibt es aber gewiß ebenso unbestreitbar, daß die Naturvölker nicht nur in ihrer sonstigen Kultur, sondern auch in ihrer Sprache gewisse Frühformen der allgemeinen Menschheitsentwicklung darstellen. Doch ganz abgesehen von dieser Universalbedeutung verdient, um nicht zu sagen verlangt, die metaphorische Sprechweise zur grammatikalischen, sprachpsychologischen und geschichtlichen Erfassung der Einzelsprache eine gesonderte Untersuchung. In seiner bedeutenden Monographie über „Die Ursprünge der Metapher“ bedauert es HEINZ WERNER, daß aus Mittel- und Südamerika zu wenig textliches Material vorliege, um auf eine nähere Untersuchung eingehen zu können<sup>2</sup>. Diese Klage hat, relativ genommen, wohl ihre Berechtigung, mit Rücksicht nämlich auf die viel reicheren Textsammlungen, die von anderen Naturvölkern vorliegen, jedoch nicht absolut, da erfreulicherweise immerhin schon eine gute Anzahl von Texten von mittel- und südamerikanischen Indianern gesammelt und publiziert worden sind. Speziell für das Aztekische sind wir eigentlich gar nicht so schlecht gestellt. Wenn auch zwei aztekische Arbeiten des P. BERNARDINO DE SAHAGUN: das „Evangelium“, das BIONDELLI publiziert<sup>3</sup>, und das von

\* Als Vortrag gehalten auf dem XXIV. Internationalen Amerikanisten-Kongreß in Hamburg (September 1930).

<sup>1</sup> Dr. OTTO JESPERSEN, Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung. Aus dem Engl. übersetzt von Dr. R. HITTEMAIR und Dr. K. WAIBEL. (Indogermanische Bibliothek, IV, 3.) Heidelberg 1925, S. 422.

<sup>2</sup> HEINZ WERNER, Die Ursprünge der Metapher. Leipzig 1919, S. 155.

<sup>3</sup> B. BIONDELLI, Evangelium Aztecum sive Mexicanum. Mediolani 1858.

P. PÓU herausgegebene SAHAGUN-Fragment<sup>4</sup>, nur für den Kenner der aztekischen Sprache einen Wert haben und auch für diesen nur von sekundärer Bedeutung sind, weil es sich eben um aztekische Übersetzungen handelt, so hat doch neuerdings EDUARD SELER durch seine klassische Übertragung einiger Kapitel aus dem Geschichtswerk des P. SAHAGUN<sup>5</sup> umfangreiches Sprachgut der alten Azteken auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Dieser genannten SAHAGUN-Ausgabe von SELER sind auch die folgenden Metaphern entnommen.

## 2. Begriffsbestimmung der Metapher.

Indem wir nun von „Metaphern“ reden, sehen wir uns gleich vor eine Grundfrage gestellt, die als solche hier zwar etwas abseits liegt, aber doch vorher beantwortet werden muß. Das von den alten Rhetorikern<sup>6</sup> übernommene Wort „Metapher“ beinhaltet nämlich durchaus nicht für alle denselben Begriff. Es gehen vielfach die Meinungen weit auseinander, oder besser gesagt, sie berühren einander oft nur wie tangierende Kreise in peripherischen Punkten.

WILHELM WUNDT sagt: „(Die Metapher) kann nur als eine Gesamtvorstellung definiert werden, in der disparate Teile gemischt sind, und wobei zwar das Bewußtsein dieser disparaten Beschaffenheit besteht, zugleich aber die durch die disparaten ersetzten homogenen Vorstellungen durch eine leicht bewegliche Assoziation geweckt werden<sup>7</sup>.“ Indem WUNDT hier die Metapher der Gesamtvorstellung, die in einem Satz zum Ausdruck kommt, gleichsetzt, meint er wohl nur die Metapher im weiteren Sinne, denn er nennt an anderer Stelle die eigentliche Metapher ausdrücklich „einen Teil<sup>8</sup> einer einzigen, in einem Satz zum Ausdruck kommenden Gesamtvorstellung“<sup>9</sup>. Weiter schreibt WUNDT: „(Vom Gleichnis) unterscheidet sich die Metapher dadurch, daß sie niemals eine selbständige Vorstellung ist, die mit einer anderen ebenso selbständigen verglichen oder auch einer anderen direkt ausgesprochenen oder stillschweigend hinzugedachten gleichgesetzt wird, sondern daß sie zu einer gegebenen, in der Rede durch einen Satz auszudrückenden Gesamtvorstellung als von dem Ganzen abhängiger Bestandteil gehört, so daß sich syntaktisch der metaphorische Bestandteil den übrigen Teilen vollkommen gleichartig einfügt<sup>10</sup>.“

<sup>4</sup> JOSÉ PÓU Y MARTÍ, O. F. M., El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México. (Miscellanea Fr. EHRLE, III, p. 281—333.) Roma 1924.

<sup>5</sup> Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray BERNARDINO DE SAHAGUN. Aus dem Aztekischen übersetzt von EDUARD SELER. Herausgegeben von CAECILIE SELER-SACHS in Gemeinschaft mit Prof. Dr. W. LEHMANN und Dr. W. KRICKEBERG. Stuttgart 1927.

<sup>6</sup> QUINTILIANUS: „metaphora est brevior similitudo“.

<sup>7</sup> W. WUNDT, Völkerpsychologie. I. Bd. Die Sprache. 2. Teil, 2. Aufl., Leipzig 1904, S. 586.

<sup>8</sup> Von mir gesperrt. G. H.

<sup>9</sup> WUNDT, a. a. O., 585.

<sup>10</sup> WUNDT, a. a. O., 584.

HEINZ WERNER sagt in seinem schon genannten Buche: „Rein logisch versteht man unter Metapher einen Ersatz eines Vorstellungsausdruckes durch einen mehr oder weniger bildhaften andern . . . Mit zum Wesen der Metapher (im psychologischen Sinne) gehört, daß das Subjekt, welches die Metapher schafft, auch das Wissen darum hat, daß es sich dabei um keinen mathematisch-kongruenten, sondern eben bloß um einen beiläufigen, einen gleichnismäßigen Ersatz handelt <sup>11</sup>.“

Ähnlich äußert sich PORZEZIŃSKI, wenn er schreibt: „Um übertragene (metaphorische) Bedeutung handelt es sich, wenn wir ein Wort auffassen als ein eigentlich einem anderen Begriffe zukommendes Ausdruckszeichen, das zu seiner Verwendung durch bewußte Übertragung im Moment des Sprechens kam <sup>12</sup>.“

F. MAX MÜLLER schreibt: „Metapher heißt im allgemeinen das Übertragen eines Namens von dem Gegenstand, dem derselbe eigentlich zukommt, auf andere Gegenstände, die auf unsern Geist den Eindruck machen, als ob sie in der einen oder anderen Weise an den Eigentümlichkeiten des ersten Objektes Teil hätten <sup>13</sup>.“

Auch was VAN GINNEKEN von der „Bildsprache“ allgemein sagt, paßt hierher, nämlich: „Das gefühlsmäßige Erfassen, wie der Eindruck eines früheren Ereignisses mit dem Eindruck des gegenwärtigen Augenblicks zusammenfließt und die daraus motivierte, absichtlich gewollte Einfügung von Sprachmitteln, die eigentlich für das frühere Ereignis passen, mitten unter die Wörter, die sich auf die momentan besprochene Tatsache beziehen <sup>14</sup>.“

Es verdient besondere Beachtung, daß VAN GINNEKEN hier das „gefühlsmäßige Erfassen“ betont. Die echte Metapher hat nämlich primär durchaus nicht den Zweck, einer größeren Anschaulichkeit zu dienen, wie beispielsweise das Gleichnis, sondern den Gefühlseindruck zu verstärken <sup>15</sup>. Ganz charakteristischerweise verdunkelt und verhüllt die Metapher sogar meistens den Gegenstand. „Immer muß . . . der Faden, der die gleichnismäßige Beziehung zwischen zwei Anschauungen darstellt, aufmerksam selbst von dem primitiven Hörer entwirrt werden, bevor sie als anschauliche Gleichung erfaßt wird <sup>16</sup>.“ „Die Metapher ist darum diejenige Sprachbildung, welche verheimlicht und zugleich aufdeckt <sup>17</sup>.“ Zwar beruht jede Metapher auf einer Ähnlichkeitsassoziation <sup>18</sup>, aber diese Ähnlichkeit ist vom Schöpfer der Metapher zunächst

<sup>11</sup> WERNER, a. a. O., 3—4.

<sup>12</sup> VIKTOR PORZEZIŃSKI, Einleitung in die Sprachwissenschaft. Aus dem Russischen übersetzt von Dr. ERICH BOEHME. Leipzig und Berlin 1910, S. 159.

<sup>13</sup> F. MAX MÜLLER, Die Wissenschaft der Sprache. Deutsche Ausgabe von R. FICK und W. WISCHMANN. Leipzig 1893, II. Bd., S. 427. — Ebenso: MAX MÜLLER, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Deutsche Ausgabe von K. BÖTTGER, 2. Aufl., Leipzig 1870, S. 384.

<sup>14</sup> JAC. VAN GINNEKEN, S. J., Het gevoel in Taal en Woordkunst. (Overgedrukt uit de „Leuvense Bijdragen“, X, 1. en 2. Aflevering.) Lier 1912, p. 147.

<sup>15</sup> WUNDT, a. a. O., 588, 589.

<sup>16</sup> WERNER, a. a. O., 7.

<sup>17</sup> WERNER, a. a. O., 95.

<sup>18</sup> W. JERUSALEM, Die Psychologie im Dienste der Grammatik. Wien 1896, S. 12.



nur individuell empfunden und darum für den Hörer noch nicht unmittelbar eine selbstverständliche Gegebenheit<sup>19</sup>. Durch öfteren Gebrauch derselben Metapher wird die Ähnlichkeit mehr und mehr auch von anderen erkannt und schließlich sogar fälschlich als Identität erfaßt, doch damit verliert die Redewendung auch mehr und mehr und endlich vollständig den Charakter einer Metapher. Das sind dann die sogenannten „verblichenen Metaphern“, die in allen weiter entwickelten Sprachen sich so häufig finden<sup>20</sup>.

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende wesentliche Merkmale einer echten Metapher:

1. Die Metapher ist ein bildhafter Ersatz eines anderen Vorstellungsausdrucks.

2. Dieser Ersatz fügt sich als abhängiger Bestandteil, den anderen gebrauchten Ausdrucksmitteln formal gleichartig, einer Gesamtvorstellung ein.

3. Dabei muß immer das Bewußtsein einer Zweiheit und nicht das der subjektiven Identität zweier Dinge gewahrt bleiben.

4. Diese Zweiheit gilt nicht im Sinne einer Gleichheit, sondern im Sinne einer beiläufigen Gleichsetzung.

Demnach fallen nicht unter den Begriff der echten Metapher:

1. Das Gleichnis, „weil es nicht nur eine Übertragung, sondern neben dieser auch noch die ursprüngliche Vorstellung enthält, die übertragen wird“<sup>21</sup>. Z. B. „Der Frauengesang ist dünn und fein wie ein vereinzelt Haar“ (*ihquin tzontli cana incuic* 181<sup>22</sup>).

2. Der reguläre Bedeutungswandel, weil das Bewußtsein einer Übertragung mangelt. Z. B. „First des Hauses“ = „Kopf des Hauses“ (*calquaitl* 166).

3. Fast jede Gefühlsumschreibung im Sprachgebrauch der Primitiven, weil bei seinem mangelhaften Wissen um die Differenziertheit der Gefühle ihm meistens das Bewußtsein einer Zweiheit abgeht. („Metapher aus Abstraktionsnot“<sup>23</sup>.) Z. B. „Die Galle steigt hoch“ für „zornig werden“ (*chichicayeuatih* 149).

4. Die Bildsprache aus Anthropomorphismus, weil für den Naturmenschen hier meistens Identität subjektiv empfunden wird. Z. B. Von einem Baum, der Astknorren hat, heißt es, daß er „Augen“ habe (*yyxê* 162).

Diese scharfe Scheidung wird sich aber in der Praxis vielfach nicht durchführen lassen, weil, worauf WUNDT schon hinweist<sup>24</sup>, die Grenzen zwischen der Metapher und den benachbarten sprachlichen Formen (Gleichnis — singulärer Bedeutungswandel) sich oft verwischen.

<sup>19</sup> Vgl. VAN GINNEKEN, a. a. O., 147.

<sup>20</sup> HANNS OERTEL, Lectures on the Study of Language. London and New York 1902, p. 326. — GEORG VON DER GABELNTZ, Die Sprachwissenschaft, 2. Aufl., Leipzig 1901, S. 234. — PORZEZIŃSKI, a. a. O., 159—160.

<sup>21</sup> WUNDT, a. a. O., 583.

<sup>22</sup> Die Zahlen hinter den aztekischen Ausdrücken geben in der SAHAGUN-Ausgabe von SELER die Seitenzahl an.

<sup>23</sup> WERNER, a. a. O., 14, 15.

<sup>24</sup> WUNDT, a. a. O., 587.

### 3. Wortmetaphern im Aztekischen.

Indem wir nun zur Behandlung der Metaphern im Aztekischen übergehen, seien zunächst einige Wortmetaphern genannt. Diese finden sich außerordentlich zahlreich in den SAHAGUN-Texten. Bezeichnenderweise fungieren die Wortmetaphern oft als Götternamen. Der „nächtlliche Weintrinker“ oder „der in der Nacht Wein trinkt“ (*youallauan* 66) ist ein stehender Name des Gottes Xipe. Für den Gott Tezcatlipoca — schon dieser Name ist metaphorisch<sup>25</sup> — kannte man die Umschreibungen: „der nach Gutdünken Handelnde“ (*moiocoiatzin* 266) und „dessen Tributpflichtige (Sklaven?) wir sind“, wörtlich: „wir sind tributpflichtig“ (*titlacauan* 264, 271). Der Sonnengott heißt „der aufsteigende Adler“ (*quauhtleuanitl* 63) und der Todesgott „der kopfüber Herabstürzende“ (*tzontemoc* 293). Diesen Namen trägt der Todesgott Mictlantecuhtli aber nicht etwa als Herr der Unterwelt, sondern als Blitzgott. Den Kriegsgott Uitzilopochtli nannte man „das unheilvolle Vorzeichen“ (*tetzauitl* 330). Diese und viele andere Götternamen sind nur aus der Kenntnis mythologischer Einzelheiten verständlich, ganz typisch für eine Metapher, die nicht den Begriff erklären, deutlicher machen, sondern den Gefühlseindruck verstärken will.

Von den Eigennamen der weiblichen Gottheiten nenne ich nur noch den der Wassergöttin „die mit dem edelsteingrünen Gewande“ (*chalchiuhtl*<sup>26</sup> *ycue* 8, 42).

Eine Umschreibung für Priester ist der Ausdruck „die Gotthabenden“ oder „die die Gottheit besitzen“ (*teouaque* 134). „Die Gotthüter“, „sie haben die Gottheit inne“ (*teupia* 260) wurden jene genannt, welche den aus Teig gekneteten Leib des Gottes Uitzilopochtli gegessen hatten. Das ist ein Analogon zu dem altchristlichen Ausdruck *Χριστόφωρος*.

Mit dem Begriff des Herzens verbanden die Azteken u. a. die Vorstellung des Inneren und der Mitte. Darum wurden die Frauen, die im besten Alter standen, *iyollocociu* (133) genannt, d. h. wörtlich: „Frauen im Herzen“, d. h. Frauen in der Mitte, auf der Höhe des Lebens. Mit der Vorstellung des Inneren verknüpft sich der Gedanke des im Innern wohnenden und herrschenden Schutzgeistes, wie SAHAGUN schreibt: „ihre Maisgötter werden zu Herzen gemacht, zum Herzen ihrer Kornspeicher“, d. h. zum Schutzgott oder Schutzheiligen der Kornspeicher (*incicinteouh tlayollotl mochiua in cuezcomayollouh mochiua* 88).

Eine bemerkenswerte Vorstellungsassoziation verrät folgender Satz: „Wenn (des Gottes) Festtag gefeiert werden sollte, zahlten sie (die Azteken) sich die Eingeweide aus dem Leibe, denn dafür bezahlten sie alles“ (*iquac*

<sup>25</sup> *tezcatl-i-poc-[c]a* = „Spiegelrauch“ oder „Spiegeljüngling“. *tezcatl*, Spiegel; *i*, Ligatur; *poc-tli*, Rauch; *ca* = *cattl*, Individualsuffix; oder \**poca-tl*, Rauch; oder *tel-poca-tl*, Jüngling (*tel* gibt vielleicht das männliche Geschlecht an; vgl. *ych-poca-tl*, Mädchen, Jungfrau).

<sup>26</sup> SAHAGUN schreibt: *chalchiuhtli*. In Zusammensetzungen (z. B. *chalchiuhxicalli*, Edelsteinschale) wird die Endung *i-tl* durch *h* ersetzt. So mag sich *Chalchiuhtli* erklären. *tli* dürfte dann aus euphonischen oder sprachtechnischen Gründen hier (wegen des folgenden *ycue*) für *tl* stehen.

*ye ilhuiuh quiçaz mocuitlaxcolyxtlauaya mopopouaya ypampa ca ontlaxtlauaya* 16, vgl. auch 26). Der Sinn ist: um den Festtag würdig zu begehen, gibt man das Letzte an Hab und Gut hin. Es ist nicht zweifelhaft, daß gerade den Azteken mit dieser Metapher ein besonderer Gefühlseindruck verbunden war, da sie aus der oft geübten Praxis des Zerlegens des menschlichen Körpers zu anthropophagen Zwecken wußten, daß der Geopferte mit den Eingeweiden gleichsam das Letzte seines individuellen Seins hergeben mußte, und dann nur noch Reste, eben die Gliedmaße, übrigblieben.

Nicht weniger interessant ist auch folgende Metapher, bei der man allerdings die Assoziationsbasis nicht eindeutig wird angeben können. Von ganz armen Leuten heißt es: „gar sehr kommt ihnen ihre Armut aus ihrer Nase“ (*uel iniacacpa quiquiça in inetoliniliz* 263). Der Sinn ist wohl: man sieht den Leuten die Armut auf den ersten Blick an, gleichsam schon an der Nasenspitze; es kann aber auch eine Beziehung bestehen zum Gott der Kaufleute, der *Yyacatecutli* (20), „Herr der Nase“ oder „Herr der Spitze“, hieß.

Zwei andere Metaphern stehen in folgendem Satz: „Aber die Toren, die Unbelehrten, die von Weibern Erzogenen, die Steinköpfigen lachen und spötteln über die Warnung“ (*in tlaciwayzcaltilti in tzonteme* 154). *tlaciwayzcaltilti* kann übersetzt werden: „die vom Weibe Erzogenen“, aber auch: „die zum Weibe Erzogenen“. In beiden Fällen ist die Bedeutung klar. Es soll damit eine strafbare Dummheit, ein Nicht-gehörig-erzogen-worden-sein ausgedrückt werden. Da in Altmexiko die Erziehung der männlichen Jugend nach den ersten Lebensjahren ausschließlich in den Händen der Männer lag<sup>27</sup>, läßt diese Metapher an Durchschlagskraft nichts zu wünschen übrig. Ebenso bezeichnend ist die andere Metapher: „Die Steinköpfigen“ (*in tzonteme*). Es sind jene gemeint, die sich nichts sagen lassen, die einen Kopf, einen Eigenwillen wie Stein haben.

Eine poetisch schöne Metapher ist es, wenn es vom unruhigen See mit seinen sich überstürzenden Wellen heißt, er bildet unzählige Taschen oder Falten (*xixiquipiliui* 9), so wie man ein Kleid rafft oder ein Stück Tuch plissiert<sup>28</sup>.

Wenn in unserer Sprache das Wort „Bock“ für „Sägebock“ eine echte Metapher ist, so im Aztekischen der „hölzerne Hirsch“ (*quauhton maçatl* 162) für denselben Gegenstand.

Die Busen- oder Schoßfalten eines Frauenhemdes werden bald „Bauch“<sup>29</sup> (*xillantli* 254), bald „Schoß“ (*quicuecuxanotiui* 222) genannt.

<sup>27</sup> Vgl. GEORG HÖLTKER, Die Familie bei den Azteken in Altmexiko. „Anthropos“, XXV (1930), 465–526.

<sup>28</sup> MOLINA (Vocabulario de la Lengua Mexicana, sub verbo) notiert: *xiquipiliui*, hazer como bolsas la ropa mal cosida y mal cortada. — Die Reduplikation (*xi-xiquipiliui*) hat im Aztekischen oft einen steigernden Sinn, also: „immer wieder“ oder „unzählige“.

<sup>29</sup> *xillantli*, Bauch, könnte selbst schon wieder eine metaphorische Umschreibung sein, da es wörtlich „in der Gegend des Nabels“ bedeuten könnte. *xictli*, Nabel; *-tlan*, Locativ-Suffix; *xic-tlan* = *xillan*; daraus substantiviert: *xillan-tli*. Natürlich ist es nicht immer leicht, aus einem fertig geprägten Substantiv etymologisch die konstituierenden Bestandteile eindeutig wieder herauszuschälen, zumal auch, weil bisweilen solche Bestandteile gar nicht vorhanden sind. Es ist darum nichts dagegen zu sagen, wenn



Die Sonnenstrahlen heißen „Knochen der Sonne“ (*tonalomitl* 21), wohl wegen des Spitzens und Stechenden der Sonnenstrahlen; der Baum im Paradiese heißt „Mutterbrustbaum“ (*chichiualquauitl* 303), weil an ihm die kleinen verstorbenen Kinder „saugen“; die Gesichtsbemalung des Uitzilopochtli heißt „Kinderschmutz“ (*conecuitlatl* 256) wegen der gelblichen Farbe; der Westen heißt „das Frauenland“ (*ciuatlampa* 306), weil dort die im Kindbett gestorbenen Frauen wohnen; die zum Menschenopfer Bestimmten heißen „die Gestreiften“ (*uauanti* 65), die gewöhnlichen Priester „die Geschorenen“ (*quaquachictin* 144) und die Räucherpriester „die Langhaarigen“ (*pàpapaoaque* 300).

Die bisher genannten Wortmetaphern nennt WUNDT<sup>30</sup> Metapherwörter, weil sie „aus einem einzigen Worte bestehen, das für sich allein den Sinn der Metapher vollständig enthält“. Davon unterscheidet er die *metaphorische Wortverbindung*, die „ähnlich wie das Metapherwort Ausdruck eines einzelnen Begriffes ist; nur ist dieser von zusammengesetzter Beschaffenheit“<sup>31</sup>. Wir können diese Wortverbindung füglich den Wortmetaphern zuzählen, da sie sich von den Satzmetaphern eindeutig unterscheidet, mit den Wortmetaphern aber das wesentliche Merkmal des einzelnen Begriffes gemeinsam hat.

Metaphorische Wortverbindungen sind im Aztekischen gar nicht so selten. Besonders gehören hierher die sogenannten Dvandven<sup>32</sup>, d. h. zwei wesentlich verschiedene Wörter stehen als metaphorische Umschreibung für einen Begriff. Ich nenne nur die gebräuchlichsten Dvandven: „Adler-Jaguar“ (*quauhtli ocelotl* 68, 174, 261 et passim) für Krieger; „Kreide-Feder“ (*tiçatl yuitl* 182) für Opfertod oder Strafe oder Kriegserklärung; „Hacke-Tragriemen“ (*uictli mecapalli* 4) für Mühsal; „Schoß-Feuerbohrer“ (*quexantli mamaluaztli* 339) für Obhut; „Pfeil-Schild“ (*mitl chimalli* 319, vgl. 327) für Schutz; „Bauch-Schlund“ (*xillantli tozcatl* 341) vermutlich für Receptaculum; „Mit-Bei“ (*tloque nauaque* 264, 338) für „Herr der unmittelbaren Nähe“ und noch viele andere.

#### 4. Satzmetaphern im Aztekischen.

Was HEINZ WERNER als *Satzmetaphern* bezeichnet, in der „die Metapher des Namens gegen die des verbalen Prädikats sekundär geworden ist“<sup>33</sup>, nennt WUNDT „metaphorische Redensarten“ und definiert sie als „aus einer ganzen in einem Satz ausgedrückten Gesamtvorstellung bestehend“<sup>34</sup>.

Es ist ganz natürlich, daß wohl in allen Sprachen die Wortmetaphern ungleich häufiger sind. So auch im Aztekischen, doch haben wir auch schöne Beispiele für echte Satzmetaphern.

Prof. K. Th. PREUSS (in einem Privatbrief) die Etymologie: *xillan* aus *xictli tlan* anzweifelt.

<sup>30</sup> WUNDT, a. a. O., 591.

<sup>31</sup> WUNDT, a. a. O., 593.

<sup>32</sup> GEORG HÖLTKE, S. V. D., Dvandvaähnliche Wortkuppelung im Aztekischen.

In: Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. I (1930), 349—358.

<sup>33</sup> WERNER, a. a. O., 93.

<sup>34</sup> WUNDT, a. a. O., 593.

Nur einige Belege: „Die ihren Schädel und Brustkorb nicht lieben“ (*in amo quitlaçotla in intzontecon in imelchiquiuh* 179) heißt es von Kriegern, die in der Schlacht den Tod nicht fürchten. „Dir hat die Sonne das Gesicht gewaschen“ (*omitzmihxamili in tonatiuh* 321) bedeutet: „das Fasten hat aufgehört“. Hier wie im folgenden Satze ist uns die Grundlage des Bedeutungswandels nicht mehr klar ersichtlich. „Er hatte ein Jahr lang den Speer geworfen“ (*ce xiuitl oquitlaz* 96) will besagen: „Er hatte ein Jahr lang das Richteramt ausgeübt.“ „Spinngewebe machen“ (*tlapeyouia* 159) ist die metaphorische Umschreibung für „Wirrwar hervorbringen“.

Wenn jemandem „das Herz stirbt“ (*yolmiqui* 216), so heißt das: „er wird ohnmächtig“. Stirbt jemand, so „hat ihn Gott zu seinem Sitz (*omitzal-mocpalti* 294) oder zu seinem Fundament gemacht“ (*omitzalmotetzonti* 294). Die aztekischen Kaufleute reisten so weit, wie „ihre Ellenbogen und Knie reichten“ (*ana inmolicipi intetepo* 21), d. h. so weit wie nur eben ihre Kräfte langten. Der Satz besagt also im Aztekischen genau das Gegenteil von dem, was er in der wörtlichen Übersetzung der deutschen Fassung auszudrücken scheint. Weil die Tolteken gut laufen konnten, nannte man sie: „die den ganzen Tag die Knie gebrauchen oder krumm machen“ (*tlanquacemil-huime* 269).

„Nacht legt sich auf sein Ohr“ (*inacaz tlayoualli ipan momana* 88) ist eine metaphorische Umschreibung für: „Der Mensch wird schwach und krank, das Gehör läßt nach“. Auch in dieser Satzmetapher ist uns die Assoziation nicht mehr unmittelbar verständlich. Vielleicht ist die „Stille“ das *tertium comparationis*. Dagegen die Redeweise „das Gesicht stirbt“ (*tlaixmiqui* 345) für den Ausdruck: „es wird dunkel“ ist uns eher verständlich. Der ursprüngliche Sinn kann doppelt gewesen sein, da *ixtli* nicht nur „Angesicht“ heißt, sondern auch oft statt des bei SAHAGUN ungebräuchlichen, aber nach MOLINA einzig richtigen Ausdruckes *ixtelotli* „das Auge“ bedeutet. So haben wir dann also den zweifachen Sinn: In der Dunkelheit wird das menschliche Angesicht unsichtbar, es „stirbt“; oder: in der Dunkelheit sieht das menschliche Auge nichts mehr, es ist gleichsam „gestorben“. In beiden Fällen haben auch wir ein Empfinden für die Schönheit und Trefflichkeit dieser Satzmetapher.

Diese wenigen Beispiele von Wort- und Satzmetaphern können uns schon ein allgemeines Bild vom Metapherngebrauch im Aztekischen vermitteln.

## 5. Metaphern der Ironie und Schmeichelei, der Mahnung und des Spottes.

HEINZ WERNER<sup>35</sup> führt in seiner Abhandlung noch einige Arten von Metaphern gesondert auf, weil sie ihm gerade entwicklungspsychologisch besonders interessant erscheinen. Es sind die Metaphern der Ironie und Schmeichelei, der Mahnung und des Spottes. In ihnen ist besonders das Moment des gewollten gleichzeitigen Verhüllens und Aufdeckens wirksam. Diese Metaphern sind im Aztekischen nicht unbekannt,

<sup>35</sup> WERNER, a. a. O., 94 ff.

jedoch alles in allem bei weitem nicht so häufig wie in anderen primitiven Sprachen.

Klingt es nicht wie Ironie, wenn man beim 11. Jahresfest Ochpaniztli die Traurigkeit der zum Opfer bestimmten Frau dadurch vertreiben wollte, daß man ihr sagte: „Tochter freue dich. Jetzt gleich wird dich der König Motecuhçoma umarmen“ (*axcan motetzinco aciz*<sup>36</sup> in *tlatoani motecuçoma* 175). Dieses Bild der Umarmung besagte in der Wirklichkeit aber nichts anderes als „geopfert werden“, „sterben müssen“. Daß es sich hier wirklich um eine Verschleierung handelt, erhellt aus dem folgenden Satz, dem im Context die Metapher unmittelbar vorausgeht: „Sie teilten ihr nicht mit, daß sie sterben müsse. Heimlich, ohne daß sie etwas davon wußte, starb sie“ (175).

Von den Metaphern der Schmeichelei, die als Kosenamen besonders für Kinder und für die im Kindbett gestorbenen Frauen gebraucht wurden, nenne ich nur einige: „Halsgeschmeide“ (*cozcatl* 328); „Schmuckfeder“ (*quetzalli* 328); „dunkle Schmuckfeder“ (*chamotzin* 311); „Adlerfrau“ (*quauhçioatl* 311); „Täubchen“ (*cocotzin* 311); usw.

Eine Metapher der Mahnung ist mir aus den SAHAGUN-Texten nicht bekannt, wohl aber einige kräftige des beißenden Spottes. Wenn ein überlanger Mensch spöttisch „Sternklumper“ (so SELER!) oder „Sternfäustling“ (*cytlalmaololo* 92) genannt wurde, weil er gleichsam mit der Faust bis an die Sterne reicht, so ist das noch harmlos. Deutlicher ist schon die Beschimpfung unkriegerischer und weibischer Männer mit dem Ausdruck: „du langhaariger Schandknabe“ (*cuexpalputo* 87) und „du Langschopf“ (*cuexpaltonê* 87), d. h. du Kind, dem man noch nicht einmal die Kriegerfrisur geschoren hat. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß von seiten der Frauen die ganze Galle des beißenden Spottes den weibischen Männern gegenüber ausgegossen wurde in dem Ausdruck: „nirgends verbrennt man dir deinen Kot“ (*acan mottlachinauia mocuitl* 87). Der primäre Sinn dieser Metapher ist uns nicht mehr bekannt. SELER glaubt, daß er sich auf Reinigungszeremonien bezieht (87, Anm. 2). Wie mir scheint, wird man ihn richtiger sexuell deuten, etwa in der Umschreibung: „keine Frau will mit dir etwas zu tun haben“<sup>37</sup>. Jedenfalls ist aus dem Zusammenhang klar, daß „Unrat verbrennen“ eine wirksame Metapher des Spottes war.

## 6. Metaphorische Kettenbildung und potenzierte Metaphorik.

Nachdem wir nun einige Metaphern, mehr inhaltlich betrachtet, namhaft gemacht haben, seien noch wenige spezifische Formen mehr unter formaler Rücksicht genannt: die metaphorische Kettenbildung und die potenzierte Metaphorik.

<sup>36</sup> *motetzinco aciz* wörtlich: „wird dich von hinten erreichen“ oder „wird dich hinten, d. h. am Rücken (dich umarmend) erreichen (berühren)“.

<sup>37</sup> Vgl. analoge Metaphern aus anderen Sprachen; z. B. Kágaba in Kolumbien: *gajtsahi* = beschlafen, Beischlaf ausführen, wörtlich: „Kot fressen“ (PREUSS, Forschungsreise zu den Kágaba usw. In: „Anthropos“, XXI, 1926, S. 387). — Oder: Pangwe in Westafrika: (Frucht) essen = beschlafen (TESSMANN, Die Pangwe. Berlin 1913, II, S. 33).



Metaphorische Kettenbildung nennt WERNER<sup>38</sup> eine Metaphorik, in der einem Objekt mehr als ein Gleichnis entspricht. Z. B. SAHAGUN schreibt: „Schon hat sich der Arara erhoben, schon singt das rote Waldhuhn, die rote Schwalbe, schon singen die verschiedenen roten Schmuckvögel“ (311). Das Ganze ist eine Metapher für den Ausdruck: „die Morgenröte steigt auf“. Das eine Objekt „Morgenröte“ wird durch mehrere Gleichnisse dargestellt: „Arara, das rote Waldhuhn, die rote Schwalbe, die roten Schmuckvögel.“ Das *tertium comparationis* ist in allen Fällen das Rote und immer entspricht das Totalbild dem Totalobjekt.

Anders ist es bei der sogenannten fließenden Metapher der metaphorischen Kettenbildung, in der das *tertium comparationis* dauernd wechselt. Fließende Metaphern sind im allgemeinen in modernen Sprachen unzulässig, dem Primitiven aber sehr geläufig und darum psychologisch interessant. Ein Beispiel: Der kurze Ausdruck „verlassen sein“ oder „sich verlassen fühlen“ umschreibt der Azteke folgendermaßen: „Wie man weiß, welkt und fiebert der Körper des Menschen<sup>39</sup> gar sehr und sehr blähen sich die langdünnen Eingeweide auf“ (313). Es ist unserem Empfinden nicht leicht, in diesem Satz eine berechnete Metapher für „Verlassenheit“ zu erkennen.

Eine potenzierte Metaphorik liegt nach WERNER<sup>40</sup> dann vor, wenn in einer bildhaften Vergegenständlichung eine Metapher durch eine andere ersetzt wird. Er hat diesen Terminus darum gewählt, weil „der Prozeß der Gleichnisformung analog der mathematischen Potenzierung durch nochmalige Setzung desselben Vorganges vor sich geht“. Ein Beispiel mag das erläutern: Das Obsidianmesser, mit dem den Gefangenen das Haar abgeschnitten wurde, hieß „Obsidiansperber“ (*ytztlotli* 165). Zunächst wird das Messer einem Krieger verglichen und die Assoziationsverbindung dafür dürfte in dem „Raubenden“ und „Erobernden“ liegen. Die primäre Fassung der Metapher wäre also „Obsidiankrieger“. Nun wird die erste Metapher „Krieger“ für Messer durch eine zweite, durch „Sperber“ ersetzt, weil „Sperber“ eine Metapher für „Krieger“ ist. Das kleinere Kriegertierpaar „Sperber-Wickelbär“ (*tlotli cuetlactli*) spielte bei den Azteken als „Dvandva“ eine ähnliche Rolle wie das größere und bekanntere „Adler-Jaguar“ (*quauhtli ocelotl*). So haben wir also die Gleichung:

Messer = Krieger; Krieger = Sperber; also: Messer = Sperber.

Die erste Metapher ist durch eine zweite ersetzt. Das ist potenzierte Metaphorik.

## 7. Schluß.

Damit wollen wir unsere skizzenhafte Übersicht beschließen. Sie konnte im Rahmen dieses Referates naturgemäß nur eine sehr beschränkte Auswahl

<sup>38</sup> WERNER, a. a. O., 162.

<sup>39</sup> SAHAGUN schreibt: *in tlalli in coquiltl*, Erde-Ton. Das ist eine metaphorische Umschreibung für „menschlicher Körper“.

<sup>40</sup> WERNER, a. a. O., 179.

aus den Metaphern im Aztekischen vorführen. Eine umfangreiche Untersuchung über die metaphorische Sprechweise bei SAHAGUN ist in Vorbereitung. Erst die Verarbeitung des gesamten Materials kann uns berechtigen, mit einiger Sicherheit Abschließendes zu sagen, z. B. über den Gesamthabitus des Aztekischen unter besonderer Berücksichtigung der Bildsprache, ob beispielsweise die Vergleiche häufiger sind, so wie in der Odyssee oder der Ilias, oder ob die echten Metaphern vorwiegen, wie in den germanischen Epen. Dann erst wird man auch berechtigt sein, mehr ins einzelne zu gehen und sprach- und volkpsychologische, linguistische, ethnologische Folgerungen usw. zu ziehen. Und schließlich wird man nur mit Berücksichtigung des Gesamtmaterials imstande sein, zu prüfen, ob speziell für die aztekische Sprache, wie es wirklich scheint, die von HEINZ WERNER mit guten Gründen allgemein aufgestellte Theorie sich bewahrheitet, nämlich daß die Metapherbildung entwicklungspsychologisch auf eine animistisch-tabuistische Mentalität zurückgeht, d. h. ethnologisch gesprochen, auf eine mutterrechtlich-totemistische Kulturmischung. Damit wäre dann von einem besonderen Spezialgebiete aus ein neues Kriterium für die kulturhistorische Analyse des alten Aztekenreiches gefunden, ein Erfolg, der die von der Ethnologie und vergleichenden Rechtswissenschaft<sup>41</sup> schon stückweise erarbeiteten Ergebnisse nur bejahen und bestätigen würde.



<sup>41</sup> Vgl. WINTZER, Das Recht Altmexikos. (Zeitschr. f. vergleichende Rechtswissenschaft, XLV, 1930, S. 321—480.) — Ferner: G. HÖLTKER, Die Familie . . . , a. a. O., 524 ff.





# The Creation myth of the Pomo Indians.

By JAIME DE ANGULO and WILLIAM RALGANAL BENSON.

## Summary.

- |  |  |
|--|--|
| 1. Introduction.   | IV. Third Creation.  |
| 2. Non-linguistic notes.   | V. Third Destruction of the world: by Snow and Ice.            |
| 3. Note on the style of the translation.                             | VI. Fourth Re-Creation of the world.                           |
| I. Tradition of how <i>Marumda</i> and <i>Kuk-su</i> made the world. | VII. Fourth and Last Destruction of the world: by a Whirlwind. |
| II. Destruction of the first world.                                  | VIII. Fifth and Last Creation of the world.                    |
| III. Second Destruction of the world: by Fire.                       |  |

## 1. Introduction.

I have recorded the present myth during the course of a study of the Pomo language<sup>1</sup>. The myth will therefore appear in due time, along with the grammar of the language and other text material. The publication of these may be delayed for some time, and furthermore they will appear in linguistic journals not usually perused by ethnologists and students of comparative religion. That is why it seems to me worth while to publish this also in "Anthropos".

The man who dictated the text to me is WILLIAM RALGANAL BENSON, hereditary chief of the "Stone people" and "Water-lily people". These two groups, or sub-tribes of the Pomo, lived on the shores of Clear Lake in California. This is a mountain lake, fairly large, some hundred miles from San Francisco, in a pleasant region of small fertile valleys where wild roots and seeds grow in abundance, where acorns, laurel nuts, buckeye chestnuts are plentiful, where the streams were well stocked with fish, where the hillsides were covered with numerous bands of deer. The lake itself, surrounded by mountains, teemed with fish, and flocks of aquatic birds of all kinds are constantly seen flying over it.

In this area there developed a culture much superior to the average of California. Here it may be well to remind the reader that the California Indians were, for the most part, extremely primitive. But this generalisation does not apply to all of California, for in three regions (the northwestern corner, the Santa Barbara Islands in the south, and a central area including, the very Pomo here discussed) there were three nuclei of a more advanced culture. Otherwise, California, southern Oregon, and Nevada, constitute an enormous territory where the level of culture is about as low and barbarian as anything that has been recorded of man anywhere.

Now, where did the comparatively superior culture of the Lake Pomo and their neighbours originate? Is it a distant echo Maya-Aztec civilization, or did the Pomo themselves evolve it? This is a momentous question from the

<sup>1</sup> Under the auspices of the Committee for Research in American Indian Languages.

point of view of general theories in anthropology, for it involves the much mooted subject of independent origins vs. diffusion. I have no opinion myself. Both interpretations seem very plausible to me. I merely wished to indicate the importance of the present document <sup>2</sup>.

The authenticity of the present document is, I believe, not open to doubt. My informant is a man of seventy, exceptionally well informed concerning all the customs and ceremonials of his people, and in the preservation of which he has always taken special interest. A man of great intelligence, he learned by himself to read and write English, and in the course of many years of contact with anthropologists he has learned to appreciate the value of accuracy. He himself wrote down the present myth on a typewriter in his own language, and it was from that draft that he dictated to me. Hence the unusually coherent presentation.

Now, "creation myths" are one of the culture traits characteristic of California. But none of the creation myths recorded so far approaches the present tale in conception, detail, and sophistication. Why have similar tales not been recorded from other peoples in this same region? Because they did not exist, or because they were esoteric? BENSON himself remembered only about half of the whole tale, in portions, when we began to ask him for it some ten years ago. And he never consented to give it in garbled form. Since then he has always been on the lookout for some one in the tribe who knew it. He finally did find an old man who also remembered it in portions, and his portions happened to fit in with BENSON's so that the whole tale could be reconstructed. Needless to say, the younger generation knows nothing of all these matters. They are being rapidly assimilated to the white population <sup>3</sup>.

## 2. Non-linguistic notes.

To explain Indian customs and motivations which might prove puzzling to the general reader. The reference numbers correspond to paragraph numbers.

(1) BENSON says: "Everybody knows that *Marumda* is the same as *Coyote*." *Coyote* is the most important character in the tales of the California Indians. *Coyote* is an ambivalent personality, sometimes benevolent creator and grandfather of mankind, sometimes mischievous trickster and buffoon.

<sup>2</sup> My friend Dr. EDWIN LOEB has called my attention to the fact that the destruction of the world by a deluge, then by fire, then by snow and ice, and finally by a whirlwind, is a typically Aztec conception. I understand an article on this subject by Dr. LOEB will appear in the November (1931) issue of the "American Anthropologist".

<sup>3</sup> The readers who wish to know more about the Pomo are referred to the following works: S. A. BARRETT, "The Ethno-geography of the Pomo and Neighboring Indians". U.C.P.A.A.E., Vol. 6, No. 1, 1908. "Ceremonies of the Pomo Indians." U.C.P.A.A.E., Vol. 12, No. 10, 1917. "Pomo Bear Doctors." U.C.P.A.A.E., Vol. 12, No. 11, 1917. — L. S. FREELAND, "Pomo Doctors and Poisoners". U.C.P.A.A.E., Vol. 20, 1923. — E. W. GIFFORD, "Clear Lake Pomo Society". U.C.P.A.A.E., Vol. 19, No. 2, 1926. — E. L. LOEB, "Pomo Folkways". U.C.P.A.A.E., Vol. 19, No. 2, 1926. "Creator Concept among the Indians of north central California." *Americ. Anthropol.*, 1928, p. 398.

*Marúm'da* does not mean *coyote*, however (the *coyote* is the fox of western America). *Coyote* in Lake Pomo is *gunúla*. *Marúm'da* is simply the name of the character in this myth. It may possibly be related to the adjective *marú* which has a very loose meaning, sacred, mysterious, tradition, dream portent, &c. His older brother, *Kuksu*, is the same personage who initiates the boys every year (the ceremony has not been performed in the last fifty years). He wears a mask made of black feathers. I might better be called a hood for it covers the whole head and shoulders. From the forehead comes a horn-like projection made of white feathers. This *Kuksu* (sometimes there may be two, three, or even four *Kuksu*'s) emerges from the woods, armed with a long pole. At the sight of him the boys scattered in all directions. The *Kuksu* ran after them, tripped them up with his long pole, herded them into the dance-house, herded them around the center-post. Then he went around them four times. Then he sat down and the singers sang a song. Then the *Kuksu* ran out of the house and disappeared into the woods. That is all that is known of this mysterious personage, except that he was one of the two creators of the world, according to this tale.

(7) The proper procedure in entering a dance-house (the door of which always faces south) is to go along the wall on the right-hand side (i. e. the east side).

(9) This is very typical of the ceremonialism of the Pomo. There are endless repetitions of every act in fours and multiples of four, turnings one way, and turnings the other way, also in fours. It is all absolutely meaningless. But the exact number must be observed otherwise bad luck and disease will befall the performers and perhaps the whole village.

(10) This little magic sack, all dried up and yet full of an inexhaustible supply of things, is a theme of nearly all the stories of this region.

(13) We find this method of making the world by starting with wax from the armpits of the creator in several of the creations myths of California. In one of the versions that I have heard among the Achumawi the creator, in this instance Silver Fox, scrapes the wax from his comb.

(17) The traveling-fire, i. e. the Sun and the Moon. As in many other parts of California, both Sun and Moon are known by the same name. When it is necessary to distinguish them they are called "day sun" and "night sun". Neither of them is regarded in any way as a god or superior being. They appear in many tales, but are on a par with other mythical characters. In many places the moon is a man. Among the Lake Pomo however, it is feminine.

(25) This does not imply that the Pomo had any knowledge of the rotation of the earth upon its own axis. It simply means that *Marumda* made it go around once. After that there always was a succession of days and nights. That is all.

(26) *Dano-baten*, literally "mountain big", is the Pomo name of the largest mountain in the neighbourhood. It dominates the lake and is a sacred place.

(113) In the old days it was considered wrong to eat fish and meat at the same time.



### 3. Note on the style of the translation.

This translation was undertaken primarily as a linguistic study. In the first part of the myth therefore the original Indian text has been adhered to most closely, and is practically a literal rendering. (All the words between brackets are my own additions, in order to make the sense clearer.) This will be of advantage to students of linguistics, but a detriment to the general reader and folklorist. The general reader is likely to be repelled by the awkward English, a result of the too close following of Pomo idioms and style. On the other hand he may perhaps welcome the guarantee of accuracy. If he is curious to know how the Indian mind shapes its thoughts in language and style, there he will find it. As the work of translation proceeded it was deemed unnecessary to render the original so literally. The student of linguistics would by this time be familiar enough with morphology and semantics to supply or delete a few words here and there, by comparing with the original text. In this latter part of the tale the general reader will find a rendering that gives in reality a truer equivalent of the original Indian style with its slightly homeric flavour.

#### I. Tradition of how *Marumda* and *Kuksu* made the world.

1. He lived in the north, the Old Man, his name was *Marumda*. He lived in a cloud-house, a house that looked like snow, like ice. And he thought of making the world. "I will ask my older brother who lives in the south", thus he said, the Old Man *Marumda*, "Wah! What shall I do?" thus he said, "Eh!" thus he said.

2. Then he pulled out four of his hairs. He held out the hairs, "Lead me to my brother!" thus he said, *Marumda* the Old Man. Then he held the hairs to the east; after that he held the hairs to the north; after that he held them to the west; after that he held them to the south, and he watched.

3. Then the hairs started to float around, they floated around, and floated toward the south, and left a streak of fire behind, they left a streak of fire, and following it floated the cloud-house, and *Marumda* rode in it.

4. He sat smoking. He quit smoking. And then he went to sleep. He was lying asleep, sleeping . . . , sleeping . . . , sleeping . . . , sleeping . . . Then he awoke. He got up and put tobacco into his pipe. He smoked, and smoked, and smoked, and then he put the pipe back into the sack.

5. That was his first camp, they say, and then he lay down to sleep. Four times he lay down to sleep, and then he floated to his elder brother's house. His name was *Kuksu*. This *Kuksu* was the elder brother of *Marumda*.

6. The *Kuksu*, his house was like a cloud, like snow, like ice, his house. Around it they floated, four times they floated around it the hairs, and then through a hole they floated into the house, and following them the *Marumda* entered the house.

7. "Around the east side!" said the *Kuksu*. Then around the east side he entered the house, and he sat down, he sat, and he took off the little sack hung around his neck. He took out his pipe and filled it with tobacco, he laid

a coal on it, and he blew, he blew, and then he blew it afire. Then he removed the coal and put it back into his little sack. After that he smoked, four times he put the pipe to his mouth. After that he offered it to his older brother the *Kuksu*.

8. Then *Kuksu* received it. "Hyoh!" he said, the *Kuksu*, "Hyoh!" Good will be our knowledge, good will end our speech! Hyoh! May it happen! Our knowledge will not be interfered with! May it happen! Our knowledge will go smoothly. May it happen! Our speech will not hesitate. May it happen! Our speech will stretch out well. The knowledge we have planned, the knowledge we have laid, it will succeed, it will go smoothly, our knowledge! Yoh ooo, hee ooo, hee ooo, hee ooo, hee ooo! May it happen! thus he said, the *Kuksu*, and now he quit smoking.

9. Then *Marumda* sat up, he sat up, and then they both stood up. They stood facing east, and then they stood facing north, and then they stood facing west, and then they stood facing south, and then they stood facing the zenith, and then they stood facing the nadir. And now they went around each other both ways, they went around each other four times back and forth. Then *Marumda* went to where he had been sitting before, and he sat down; and then *Kuksu* went to where he had been sitting before, and he sat down.

10. Then *Marumda* put tobacco into the pipe that he took out of his little dried-up sack. He felt in his little dried-up sack, he brought out some tobacco, and filled the pipe with it. Then he felt in his little dried-up sack and brought out a coal, he put the coal on top of the tobacco, he put it on top and he blew, he blew, and blew it afire. Four times he drew, and then he offered it to his brother *Kuksu*.

11. Four times he made as if to take it, and then he received it. Four times he drew, and then he offered it back to *Marumda*. He received it, and put it back into his little dried-up sack. He blew out the smoke four times. First he blew it toward the south, then he blew it toward the east, then he blew it toward the north, then he blew it toward the west, then he blew it to the zenith, then he blew it to the nadir.

12. Then turning to the left, *Kuksu* gave an oration: "Ooo!" thus he said, "it will be true, our knowledge!" Then *Kuksu* poked him with the pipe, and *Marumda* received the pipe, he received it and put it back in his little dried-up sack.

13. And then the *Marumda* scraped himself in the armpits, he scraped himself and got out some of the armpit wax. He gave the armpit wax to the *Kuksu*. Then *Kuksu* received it, he received it, and stuck it between his big toe and the next. And then he also scraped himself in the armpits, he scraped himself, and rolled the armpit wax into a ball. His own armpit wax he then stuck between *Marumda's* toes.

14. Then *Marumda* removed it and blew on it, four times he blew on it. Then *Kuksu* also removed the armpit wax and blew on it four times, and after that he sat down. Then *Marumda* went around the *Kuksu* four times, and then he sat down. And then the *Kuksu* he got up, he got up, and four times around the *Marumda* he went. Then they both stood still.

15. Now they mixed together their balls of armpit wax. And *Kuksu* mixed some of his hair with it. And then *Marumda* also mixed some of his hair with the armpit wax.

16. After that they stood up; facing south, and then facing east, and then facing north, and then facing west, and then facing the zenith, and then facing the nadir: "These words are to be right and thus everything will be. People are going to be according to this plan. There is going to be food according to this plan. There will be food from the water! There will be food from the land. There will be food from under the ground. There will be food from the air. There will be all kinds of food whereby the people will be healthy. These people will have good intentions. Their villages will be good. They will plan many things. They will be full of knowledge. There will be many of them on this earth, and their intentions will be good.

17. We are going to make in the sky the traveling-fire. With it they will ripen their food. We are going to make that with which they will cook their food overnight. The traveling-fires in the sky, their name will be Sun. The one who is Fire, his name will be Daytime-Sun. The one who gives light in the night, her name will be Night-Sun. These words are right. This plan is sound. Everything according to this plan is going to be right!" thus he spoke, the *Kuksu*.

18. And now the *Marumda* made a speech. Holding the armpit wax, holding it to the south, he made a wish: "These words are right!" thus he said, the *Marumda*. And then he held it to the east, and then he held it to the north, and then he held it to the west, and then he held it to the zenith, and then he held it to the nadir: "According to this plan, people are going to be. There are going to be people on this earth. On this earth there will be plenty of food for the people! According to this plan there will be many different kinds of food for the people! Clover in plenty will grow, grain, acorns, nuts!" thus he spoke, the *Marumda*.

19. And then he blew tobacco-smoke in the four directions. Then he turned around to the left, four times. Then he put the armpit-wax into his little dried-up sack. After that he informed the *Kuksu*: "I guess I'll go back, now!" thus he said, and then he asked the *Kuksu*: "Sing your song, brother!" he said. And then the *Kuksu* sang: "*Hoyá, hohá, yuginwe, hoyá, ... &c. ... &c.*" (here comes a long song in archaic language).

20. After that *Marumda* floated away to the north, singing the while a wishing song: "*Hinaa ma hani ma ... &c. ... &c. ...*" (another song in archaic language) thus he sang, the *Marumda*.

21. With this song he travelled north, the *Marumda*, riding in his house, in his cloud-house. He was singing along, holding the armpit-wax in his hand and singing the song. Then he tied a string to the ball of armpit-wax, passed the string through his own ear-hole and made it fast. Then he went to sleep.

22. He was lying asleep, when [suddenly] [the string] jerked [his ear]. He sat up [and looked around] but he did not see anything, and he lay down again to sleep. It went on like that for eight days, it went on for eight days,



and then it became the earth. The armpit-wax grew large [while] *Marumda* was sound asleep, and the string jerked [his ear]. At last *Marumda* sat up, he sits up, and he untied the string from his ear-hole. Then he threw the earth [out into space],

23. It was dark. "What shall I do [about it]?" said *Marumda*, "Oh! . . . [I know]", and he took the pipe out of his little sack. He also brought out a coal, and applied it to the pipe. Then he blew [on it], he blows, and set it afire. He sets it afire, and then he held the pipe to the south. Then he blew [away] the fire that was in the pipe. The fire traveled to the south, it grew large, and over the earth the sunshine spread.

24. Now *Marumba* walked around all over the earth. He walks around: "Here will be a mountain, here will be rocks, there will be clover, here will be a valley, there will be a lake, there will be crops, here will be a playground, there will be crops, here will be a clover flat, there will be a grain valley, on this mountain there will be acorns, on that one manzanita, juniper, cherries; on this mountain there will be potatoes, deer, hare, rabbits; on that mountain there will be bear, puma, cougar, fisher, coon, wolf, coyote, fox, skunk; on this mountain there will be rattlesnake, king-snake, gopher-snake, red-striped snake, mountain garter-snake, blue snake, big gopher-snake."

25. [*Marumda* then] walked over the hill; on the other side it was dark; he sat down; there was no light. He went on. Up in the sky there was light. Then he rolled the earth over, it turned over, he pushed it over: "This is the way you will perform", said the *Marumda*, "now it is dark, and now it is light, and now it is sunlight". [Thus] now it performed.

26. Thereupon he went on: "Here will be a valley, and in it there will be many villages. Here will be a river with water in it wherein the fish will run." Thereupon he went on and made a big pond, and then [he said]: "[Here] the fish will come; this will be a fish-bend, a food larder, this pond." Thereupon he made a river: "This will be a roadway for the fishes", thus he said, the *Marumda*.

27. And then he went on and made a mountain: "On this there will be sugar-pine." And then he went on and made a pond: "Here there will be all kinds of fowl." And then he went on and made a mountain of flint: "This will be [for] arrow-heads and spear-heads." And then he went on and made a mountain of drill flint. After that he went on and made a spring and on either side he put sedges, rushes, redbud bushes: "This will be for the women to weave their baskets; dogwood, white willow, black willow, wherewith [to weave]." And then he went on and made wild nutmeg: "This will be bow-wood." After that he made [another kind] of dogwood: "This will be arrow-wood, mountain bitterweed."

28. After this *Marumda* went on the other way, he went on and on, and then he thought of making Big Mountain. He makes it, and on each side he made a large river: "This will be for the fish to come out to the lake." Thereupon he went on and made a wide valley: "Here will be all kinds of crops", thus he said, the *Marumda*.

29. And now he arrived at the lake, and going along the shore he made rocks, he makes them, and: "This will be a playground for the water-bears." Thereupon he went on and made a sand-flat, and then: "This will be a playground for people." Thereafter he went on and made a mountain: "Here people will not come! [Men!] Never approach [this place]!" thus he said, the *Marumda*.

30. Thus he was going along by the shore, and he found a river [barrying his way]: "Wah!" he said, "what am I going to do?" he said standing on the shore. "Eh!" he said, and laying his walking-cane across, he passed over to the other side. "Eh!" he said, "that was the way [to do it], there was nothing else to do!"

31. Thus he walked along the shore making rocks, making sand-flats; thus he went around [the lake], performing like that. Now he went back inland, and facing the lake he sat on a log. The water was calm: "Water! You will not be like that!" thus he called to the water. Then he went to the water and he splashed it toward the land: "This is the way you will behave!" he told her. Then the wind blew and the water became rough, it becomes rough, and ran in waves over the shore, it ran in waves over the rocks: "Hyoh! Good! That's the way you will do!" thus he said, "hyoh! Now I will go across" he said.

32. "Wah! What am I going to do? How am I going to go across? Wah!" he said, "Eh! that oak over there..." and going to a tree standing there he picked up from the ground an acorn shell, he took it to the shore and laid it by the side of the water. The water made waves and thereby the shell was pushed into the water. It floated, it grew large, it grew larger, it floated toward the shore and became a boat. "Hyoh! That's a good boat for us!" thus he said.

33. He felt around in his little dried-up sack and took out his pipe; he filled it with tobacco; he laid the coal [on top]; he blew on it; he blew it afire; then he blew smoke in the four directions and a thick fog arose. He put the pipe back in his little sack and hung the sack around his neck, then he sat down in the boat and shoved off. It started to float away, it floated way off toward the center of the lake; then he whirled his cane [in the air] and that boat started to race, it went like a bird, and in no time at all it went across.

34. He sat down by the side of the water and he looked about, and then [he thought] to experiment at making people. "Wah! What shall I make people with?" he said, "Eh!" he said, and he picked up rocks: "These will be people!" These [rocks] became people. They spoke [a language]. They were short-legged, these rock-people. These rock-people lived in the mountains only. They did not walk about in the valleys.

35. Then he experimented making other [kinds] of people. The rock-people were mean, that's why he experimented making other people. He made people out of hair. These people were long-haired; the hair came down to their feet. They found the old man [*Marumda*] and came up to him: "What are you doing, old man?" they said. "I am eating food" he answered. He was eating clover. He also dug potatoes out of the ground, and ate them.

Then the long-haired people took an object-lesson and they also ate. "This is your food" said the *Marumda*, and then he went away.

36. Sitting down on a hill he looked back. After a while he went over to where there was a valley. And now the idea came to him to make another kind of people. He felt inside his little dried-up sack and brought out some feathers. He split them, he splits them, and he broke them into small pieces. These he scattered over the plain.

37. "These will grow into people!" he said, and he sat down with his back to the valley. Then people also came to life and they too came to the old man and asked him: "Where do you come from?" These people were covered all over with feathers, like birds. "What are you doing?" "I am eating", he answered. Then they also took an object-lesson and started to eat. "Thus you will eat! This is your food!" he said, and then he went away.

38. Then he experimented making more people. This time he went over to another mountain and he experimented making people out of wood. He gathered small sticks, he split them, and scooping out little hollows here and there, he planted them in. "These will be people!" he said. Then he went off and turning his back to them he sat down. Soon he could hear them talking among themselves: "There is an old man sitting over there", they said.

39. They came over to him: "What are you doing, Old Man?" "I am eating", he answered. Then they also took a lesson and started to eat. "This is the food that you will eat! I made it for you!" said the *Marumda*. Then he departed and went around another mountain.

40. "Wah! this also looks like a good place for people." He pulled four hairs from his arm and scattered them over the plain, here and there, all over. Then he sat down on a knoll and listened. In no time they also turned into people. "Where do you come from?" they asked one another. The nearest one to the old man said: "There is a man sitting over there too." and they came up to him.

41. "And you, where do you come from?" they said. "Oh! I came from a distance", he answered. "Are there any other people?" they asked. "Yes, there are other people far away from here. You'll find them after a while." These people were hairy and cloven-hoofed, and they had horns. They were the deer-people. He didnt like [their looks]. "Eh! Over there I will make another kind of people", he said, and went off.

42. Then he went on, northward, and in the hills, in a little hollow he sat down: "And now I will make other people [again]", he said, the *Marumda*. And feeling in his little dried-up sack he brought out some sinew. This sinew he broke into little pieces, he breaks them and then he scattered them about over the hollow. "These will be people!" he said.

43. Then he sat down with his back to it. In no time they became people. Then the old man stood up: "Come over here!" he said. Then the people came over to him: "This is your land where you will live", thus he said. These people were like ourselves; they had no hair, no feathers [on their bodies], they were all slick. "Here you will eat your food! There is plenty of food on the ground over there; eat it!" thus he said, and he went away.



44. After this he went over to a hillock. There he took some hair out of his little dried-up sack, and this he scattered over the hill. Then he sat with his back to it and in no time they were people talking among themselves. Then he looked. They were big, hairy people, walking about. These were the bear-people; they had long claws.

45. And now he went over to them: "Here you will eat this kind of food", he said, and plucking some clover he ate it. Then these people they also imitated him and ate. Then he dug up some potatoes. "These also you will eat", he said. "Oo! That's good! Are there any other people around?" they asked. "Yes! There are going to be lots of people!" *Marumda* answered.

47. After this he experimented making still another kind of people: "Wah! What shall I make them of, now?" he said. He went to a big valley toward where the sun rises. Here he made people out of flint. These people were the Gilak people. He made this people on the mountain where there are nothing but rocks. These people were like birds flying in the sky. They used to swoop down on people. They had not been taught to do that way. They were mean people.

48. All these were the first people that the *Marumda* made.

## II. Destruction of the first world.

49. Then he went north to his abode. Time passed, time passed, time passed, time passed, and then *Marumda* [saw] in a dream that the people were behaving badly. So he decided to go to his elder brother. Then the cloud-house started to float. Eight days it floated, the cloud-house, and then it reached the *Kuksu's* house.

50. Four times he floated around it, and then he knocked at the door. Then the *Kuksu* opened the door and *Marumda* went in. Then the *Kuksu* said: "What is it, younger brother?" thus he said, the *Kuksu*.

51. Then *Marumda* said: "Oo! It's all wrong! [That's why] I have come to consult you. The people that we made are behaving wrongly. They are intermarrying, they are turning into idiots, and their children grow puny. Therefore I will wash them [away]!" thus he said, the *Marumda*.

52. Then *Kuksu* spoke. "Wah! It's all wrong! We never taught them to do this!" Then *Marumda* spoke: "Our people have become like birds, they have become like deer! They sleep with their own children. This is too bad! Therefore I am going to wash them [away]!"

53. Then *Kuksu*: "Oo! That is right! They did not believe our wisdom! Well, you know what you must do!" thus he spoke, the *Kuksu*. Then *Marumda* filled his pipe, lit it, and offered it to *Kuksu*. *Kuksu* then smoked, he smokes, and he blew the smoke in the four directions. Then he returned [the pipe] to *Marumda*. Then *Marumda* he too smoked to the four directions.

54. Then, in no time [the skies] clouded up, the thunder spoke, and rain began to fall. For four days it rained; it became a flood. *Marumda* himself was running around among the rocks. [Finally] he ran [for refuge] to the top of a mountain peak.

55. But the people followed him there. Then *Marumda* called [for help] to his grandmother: "Grandma! Grandma! Quick!" thus he cried running back and forth among the rocks. Then a spider-web basket floated down to him [from the sky], *Marumda* got in it, and with it he floated away, he floated up to the sky.

56. "Ride and dont look around!" said Old Lady Spider, "or you will fall . . .!" but as she said the words he looked down and out he fell. He falls, but already the Old Lady Spider she had thrown out her net, she caught him, she pulled him up, she pulls him up, and to the *Kuksu's* house she carried him.

57. She carried him, she carried him up to the door, and *Marumda* went in. "Oo!" cried *Kuksu*, "How did it go? Did you wash them away?" "Yes!" said *Marumda*. "Oo! That was right!" said the *Kuksu*. "Now we will make a different kind of people."

58. Now *Marumda* called his grandmother [again], and she [sent] the basket floating down to him. He got in and floated away. It floated for four days and landed on top of a mountain peak. "Here! Get off!" said Old Lady Spider.

59. Then *Marumda* got off and looked around the world. He wandered about. Then he gathered some sticks of wood and built a fire. Then he went off to look for people. But he couldnt find a single one. Then he called. Not a single person came out.

60. "Wah!" said the *Marumda*, "What am I going to do? Eh! On this mountain there will be people!" and he called: "Wulu! Wulu! . . ." But there did not remain a single person to come out.

61. Four times he called, then he went off toward the lake. He walked along the shore, he sat down, and looked around. "Here there will be a large village!" he said. Then he went on, he goes on, and again he returned, and once more he looked around.

62. Where a while ago there had been nobody now a big village existed. There were many people along the shore of the lake. Here goes the Chief-woman. Boys, children, are playing along the shore. They are chasing one another playing tag. They play tug in the water.

63. *Marumda* stood watching the village he had made. "Hyoh! They will be good people. They will be healthy. Their village will be healthy. They will be kindly in their manners." Thus he spoke, and he went on.

64. He walked, he walked, he walked. "Eh!" he said, "Here there will be a big mountain jutting out into the lake." Then the mountain arose. Then he went on. "Here there will be a valley. In this valley there will be a village and a dance-house. In the dance-house they will perform their dances, they will enjoy their dances, the boys, the girls, the women, the children, the old people!" Thus he spoke, and then he went away.

65. He goes on, he went on, and then he stood. "Here there will be a hillock!" Thus he spoke, and a hillock arose. Then he stood on the top, he stands, and he looked to where he had wished a village to be. And now they came out, the boys, the girls, the men, the children, the women, they ran

to bathe in the lake. They run hither and yon along the shore, chasing one another. Out of the dance-house they swarmed, the many people, the people whom he had wished into existence.

66. The *Marumda* sat on the ground. He unslung his little dried-up sack [from around his neck], out of it he pulled his pipe, he put in a coal [on top of it], he placed the tobacco, on top of that he placed [another] coal, he blew [on it], he blew it afire, he smokes, he smoked and blew the smoke toward the village.

67. Then a fog arose and a drizzling rain began to fall. Then the people started to run toward the house. The [older] boys are telling the [younger] boys to run into the dance-house. Thereupon [the grown-up men] started building [individual] houses out of dogwood. They set them all around the dance-house. The houses of that village were so closely set together that a man could hardly walk between them.

68. Then the *Marumda* quit smoking, and he made a speech [to call the people]: "Gather for the dance! Gather for the dance!" he called. Then the people went into the dance-house, they all went into the dance-house. And then the *Marumda* went to the mountain he had just made. He stood on the top and listened. Soon after they began the ceremony.

69. Then he told the people of the village on the other side of the hill: "Over here they are dancing. Watch it. Come and watch it!" Then the boys, the girls, they came running, they came running over the hill. They ran to [the door] of the dance-house and they peeped in.

70. Then *Marumda* made a speech. "'Come this way!' thus you must say when a visitor approaches. Claim him as a friend. 'Sit down here!' say to your friend. 'You are my relative! These are your people? Therefore you and I must dance together'." Thus he spoke, the *Marumda*, and then he went away.

### III. Second Destruction of the world: by Fire.

71. Time passed, time passed, time passed, time passed, and then the people began again their incestuous ways. And *Marumda* [knew by a] dream that his people were doing wrong. "Wah! That's not the way I taught them to do! I will go and consult my elder brother about this!" thus he said, and then the cloud-house floated south.

72. Eight days it floated, and then it arrived at the *Kuksu's* place. Four times it floated around the *Kuksu's* house. And then it floated to the door on the south side. Then *Marumda* knocked with his cane.

73. "Ooo!" called the *Kuksu*, and *Marumda* also called: "Ooo! Here I have come." "All right! [Come in] on the east side", said the *Kuksu*. Then *Marumda* sat down on the east side. [Without] saying anything he took his pipe out of his little dried-up sack; he placed a coal in it; on top of that he put tobacco; and on top of that he placed a coal. Then he blew on it, he blew it afire. He smoked four times and then he offered it to the *Kuksu*.

74. Four times he feigned to take it, then he accepted it, he accepts it, and with the pipe in his hand he went back to his seat. "Hyoh! *Sumee!*" he



cried, "What's the matter? What's happened now? The people are doing wrong! Ooo! You must tell me the truth!" Thus he spoke [to the pipe] before smoking.

75. Now he smoked, he smokes four times, and he gave the pipe back to *Marumda*. "They are doing wrong!" said the *Marumda*, "The people that we made they are not obeying our teachings. They have started again their incestuous ways. That's all wrong! Therefore I will destroy them! This is what I [have come to] consult you about." Then the *Kuksu* answered: "Ooo! All right! Later on you will make more people!"

76. "Oh! I'll go back and I'll cook them!" "All right! That's fine!" said the *Kuksu*, "Right now you are going to do it!" "I am going back over there and I'll burn them with fire!" "Oh! That's good! Oh! That's fine! Go! Go!"

77. Then *Marumda* replaced his pipe in the little dried-up sack, he hung the sack around his neck, and he went away, he went away riding in his cloud-house. He went away, and the cloud roared like thunder as he went back north to his place.

78. After this he went west. Then he went south. Then he went east, he went east to where the sun rises. That was where the Fire-Man lived. "You must burn the world!" *Marumda* told him. "Why should I burn the world?" he replied. "Eh! The people we made on the earth are behaving badly! They are incestuous with their own children! They are wrong! They are acting like animals! Therefore I will burn them!" Thus spoke the *Marumda*.

79. The Fire-Man was still refusing, saying: "And then, where will I live?" "Never mind! You are going to burn the world! You will start the fire from here. You need have no fear about starting the fire. I will not let it burn [your house] here!" said *Marumda*. "When shall I start this fire, then?" said the Fire-Man. "Right now you start the fire!" said the *Marumda*.

80. Then he took down his fire-bow, he took down his fire-arrows, and he went out. He goes out, and he shot to the north. Then he shot to the west, then he shot to the south, then he shot to the zenith. In the north where he had shot the fire commenced blazing, then in the west where he had shot the fire commenced blazing, then in the south where he had shot the fire commenced blazing, then from the sky where he had shot the fire came blazing down toward his house.

81. He was running around pouring water everywhere around his house. *Marumda* was crying: "That will not burn!" Then the fire spread in the west. *Marumda* was running around [in his excitement]. He ran up the mountain crying: "Grandmother! Grandmother! The fire is raging!" Then, just as the fire was reaching him, his grandmother floated her basket down to him.

82. *Marumda* dropped in it, and it started to float toward the sky. Then the people arrived down below at that spot after his grandmother had started to pull him up, and they cried to him: "Save us also!" "What can I do? We are all finished now!" he cried back.

83. Then he said to his grandmother: "Take me over there to my older

brother's place." Then the Old Lady Spider took him to the *Kuksu's* house. Four times she floated him around, and then she floated him down.

84. Then he went up to the door. "The people are finished!" he said. "Oh!" said the *Kuksu*. "The fire spread all over the earth and cooked them!" said *Marumda*. "Oh! Now you will make a different kind of people!" answered the *Kuksu*.

85. Then he went back and made his grandmother take him to the Fire-Man. She carried him east to the Fire-Man's house, and when she got him there: "Get out now!" she said, and *Marumda* got out.

86. Then he found the Fire-Man. "Why! I thought all the people were finished", said the Fire-Man, "how is it that there is somebody left yet?" *Marumda* came up to him: "Yes indeed! All the people are finished everywhere in the north, everywhere in the west, everywhere in the south, the people have all been cooked!" "Well then, how do you happen to be saved?" "I had my grandmother carry me off, that's how I got saved." "Oh! Are there going to be any more people? Will more people come out somewhere now?" "Yes! You will see many people to-morrow in that valley close by." Thus he said, and he went off north to where there was a big valley.

(To be finished.)



## Die Errichtung des „Anthropos-Institutes“.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Als im Jahre 1906 die Zeitschrift „Anthropos“, wahrlich nicht mit Überstürzung, sondern nach jahrelanger, geduldiger Vorbereitung ins Leben gerufen wurde, da zeigte sich doch bald in der günstigen Entwicklung, die sie nahm, daß diese Gründung einem wirklichen Bedürfnis entgegenkam und der Völker- und Sprachenkunde wirkliche Dienste zu leisten imstande war. Es dauerte nicht lange, daß sie die Materialien und ihre Bearbeitungen, die ihr vor allem aus den Kreisen der Missionare zuströmten, nicht mehr fassen konnte, so daß sie dazu übergehen mußte, für die größeren, reiferen Arbeiten zwei Publikationsserien sich zuzugesellen, die „Internationale Anthropos-Bibliothek ethnologischer Monographien“ und die „Internationale Bibliotheca Linguistica“. Da der „Anthropos“ gleich von Beginn an, fast als erste unter den ethnologisch-linguistischen Zeitschriften, sich entschlossen auf den Boden internationaler Zusammenarbeit gestellt hatte und deshalb die Artikel in den Sprachen der hauptsächlichsten Kulturvölker veröffentlichte, was die beiden Serien fortsetzten, so breiteten sich seine Beziehungen, gebende und empfangende, bald über die ganze Erde aus und konnten gerade den zwei Wissenschaften, die wie die Völker- und die Sprachenkunde fast ihrer Natur nach international sind, ganz besonders wertvolle Dienste leisten. Seine Wurzelfestigkeit bewies das ganze Werk, als es auch in den schwersten Zeiten des Weltkrieges standhielt und als eine der ersten wissenschaftlichen Zeitschriften nach demselben den Verkehr mit seinen internationalen Mitarbeitern wieder aufnehmen konnte. Seitdem haben mehr als einmal führende Ethnologen der Jetztzeit, sicherlich mit ziemlich viel Wohlwollen, aber doch nicht ganz ohne Grund gesagt, man könne sich den modernen Gesamtbetrieb der Völker- und Sprachenkunde schwer vorstellen ohne „Anthropos“ und seine Werke.

Wer aber die Möglichkeit hatte, die Entwicklung des „Anthropos“ etwas näher zu verfolgen, wird gestehen müssen, daß, wie seine Gründung einem natürlichen Bedürfnis entsprang, so auch diese Weiterentwicklung keine künstlich forcierte, sondern eine naturhaft wachsende war, so zwar, daß sie lange Zeit hindurch fast gänzlicher Systematik und Konzentration ermangelte. So gliederten sich allmählich neue Mitarbeiter als Redaktionsstab dem Gründer des „Anthropos“ und seinen beiden Publikationsserien an, und als derselbe von der Leitung zurücktrat, um sich seinen eigenen wissenschaftlichen Arbeiten mehr widmen zu können, ging die Leitung ohne weitere Formalität in die Hände von P. W. KOPPERS über. Es ist verständlich, daß diese lose Art des Zusammenarbeitens die Gefahr in sich barg, daß daraus ein bloßes



Nebeneinanderarbeiten werde, in welchem einzelne Teile zwar eine intensive, andere aber eine weniger angemessene Vertretung fanden. Das um so mehr, als unterdessen der Aufgabenkreis der Mitglieder der „Anthropos“-Redaktion sich erweitert hatte durch die Übernahme von Forschungsexpeditionen in verschiedenen Teilen der Erde.

Aus all diesen Gründen wurde deshalb schon längere Zeit der Gedanke eines festeren, systematischeren Zusammenschlusses dieser ganzen Arbeit erwogen, und diese Erwägungen sind dann auch im Laufe des vergangenen Jahres zu einem gewissen Abschluß gelangt in der Errichtung des „Anthropos-Institutes“. Auch diese Errichtung ist so wenig etwas Sprunghaftes, überraschend Neues, daß man sie eigentlich gar keine Neuerrichtung nennen kann. Es ist nichts anderes als die bestimmtere, festere Formung dessen, was der „Anthropos“ ohnedies in den letzten Jahren im Laufe seiner natürlichen Entwicklung geworden war. Der Ablauf des ersten Vierteljahrhunderts des Bestandes des „Anthropos“ ist ja wohl auch ein geeigneter Zeitpunkt dafür.

Diese Formung des alten Bestandes besteht in der Hauptsache zuerst darin, daß die einzelnen Aufgaben und Werke des „Anthropos“, sowohl in ihrer selbständigen Eigenart als in ihrer lebendigen Beziehung zum Ganzen, schärfer umgrenzt und jede von ihnen einem besonderen Mitgliede des Redaktionsstabes mit entsprechend umgrenzten Kompetenzen übergeben wurde, dann aber auch darin, daß, um das Zusammenwirken der einzelnen Teile zum Ganzen zu gewährleisten, ein Direktor an die Spitze des ganzen Institutes gestellt wurde. Es ist ein rein äußeres Zusammenfallen daß diese Neuordnung zeitlich zusammenfällt mit der Abgabe der Leitung der Zeitschrift „Anthropos“ seitens P. WILHELM KOPPERS' an P. GEORG HÖLTKER, weil ersterer als a. o. Professor der Ethnologie an der Universität Wien und Leiter des Universitätsinstitutes für Ethnologie dortselbst nicht länger die schwere Doppellast der Aufgaben tragen konnte.

Dementsprechend baut sich das „Anthropos-Institut“ jetzt folgendermaßen auf:

Direktor: P. WILHELM SCHMIDT.

Direktorstellvertreter: P. WILHELM KOPPERS.

Hauptredakteur der Zeitschrift „Anthropos“: P. GEORG HÖLTKER.

Spezialredakteure an der Zeitschrift „Anthropos“:

P. THEODOR BRÖRING für Ostasien.

P. MARTIN GUSINDE für die Naturvölker Süd- und Nordamerikas und für allgemeine Anthropologie.

P. GEORG HÖLTKER für die Hochkulturen Amerikas, für Mittelamerika und für allgemeine Themen aus Ethnologie und Linguistik.

P. WILHELM KOPPERS für Vorder- und Hinterindien, Nord- und Ostasien, für allgemeine Themen aus Ethnologie und Prähistorie.

P. PAUL SCHEBESTA für Afrika und die Pygmäen Asiens.

P. WILHELM SCHMIDT (in Verbindung mit P. G. HÖLTKER) für Austronesien, Australien, Neuguinea und allgemeine Linguistik.

P. MICHAEL SCHULIEN für Afrika.

Redakteur der „Neuen Internationalen Anthropos-Bibliothek ethnologischer Monographien“: P. PAUL SCHEBESTA.

Redakteur der „Expeditionsserie der Internationalen Anthropos-Bibliothek“: P. MARTIN GUSINDE.

Redakteur der „Internationalen Anthropos-Bibliothek linguistischer Monographien“: P. WILHELM KOPPERS.

Alle Mitteilungen, Anfragen, Büchersendungen usw. sind zu adressieren an die „Schriftleitung des ‚Anthropos‘“, St. Gabriel-Mödling bei Wien. Die Mitteilungen und Anfragen bezüglich des *Verlages* werden gerichtet an den „Verlag der Internationalen Zeitschrift ‚Anthropos‘“, St. Gabriel-Mödling bei Wien (Austria).

Das Anthroposwerk gedenkt in der Form des „Anthropos-Instituts“ seine alten Wege in neuer Geschlossenheit und Festigkeit weiterzugehen, wie auch in womöglich noch größerer Hingebung den Interessen der Völker- und Sprachenkunde zu dienen an der Seite und in kollegialer Zusammenarbeit mit so vielen anderen wackeren Forschern und Instituten, denen allen es seine Dienste erneut anbietet. Ganz besonders aber möchte es sich den Missionaren aller Länder in dieser neuen Form vorstellen und ihnen seine Dienste zur Verfügung stellen, daß sie immer fruchtbarer und vollkommener am Fortschritt der Völker- und Sprachenkunde mitarbeiten können, wozu so einzigartige Möglichkeiten ihnen ja geboten sind.







## Analecta et Additamenta.

**Über Geisterglaube und Totengebräuche der Chulupi-Indianer im bolivianischen Chaco.** — Aus einem größeren Manuskript, das der Verfasser an P. MARTIN GUSINDE gesandt hat, sei hier das Folgende mitgeteilt:

Die Chulupi-Indianer sind ein lustiges und heiteres Völkchen. Was sie zum Leben notwendig haben, finden sie in reicher Fülle in ihren Wäldern und fischreichen Seen. Dazu spendet ihnen der fruchtbare Boden in der Umgebung der zahlreichen Seen eine gute und reiche Maisernte. Heiter wie die Sonne, die sich im Chaco nur selten verfinstert, ist der Chulupi den ganzen Tag. Doch richtig lebt er erst auf, wenn die Sonne sich anschickt, hinter den geheimnisvollen Wäldern zu verschwinden. Dann holt er seinen ganzen Schmuck hervor: Lange Perlenreihen zieren Hals und Oberkörper, auf dem Kopfe schwankt die Feder und im Gesichte leuchtet die rote Bemalung. Jetzt wird die Nacht zum Tage und ein Tanz folgt dem anderen. Weit erschallen die rhythmischen Tanzmelodien in die stille Nacht hinein und hinterher das frohe Jauchzen und Lachen von jung und alt. Die Zeiger unserer Uhr haben schon lange die zwölfte Stunde überschritten, wenn es stille wird im Indianerdorf da drüben.

Aus ihrem Geistesleben ist bisher nur wenig bekannt. Es gibt einen guten Gott, der die Welt und alles, was darauf kreucht und fleucht, gemacht hat; dieser bildete auch zwei Menschen. Dann ist er fortgegangen, ganz hoch hinauf, und kümmert sich nicht mehr um das, was unten geschieht. *Jitschittschamnee* nennen sie ihn, d. h. einer, der weit in die Höhe fortgegangen ist. Das ist der Gottesbegriff dieser Indianer, soweit wir bis jetzt erfahren haben. Einer weiß mehr von diesem Gotte, nämlich der *Tojeech*, der Wissende, der Medizin- und Zaubermann. Aber er ist geizig, er sagt seinen Stammesbrüdern nicht mehr. Ja, der *Tojeech* ist geizig, er sagt auch dem *Elle*, dem Fremdling, nichts weiter, trotzdem dieser *Akloch kutzja* gut mit ihm befreundet ist. Ja, der *Tojeech* ist geizig, er behauptet dem *Elle* gegenüber, er wisse gar nichts von einem Gott. Das eine aber steht fest, daß eine ganze Anzahl von Indianern den oben beschriebenen Gottesbegriff besitzt, dafür haben wir genügend Aussagen, die unabhängig voneinander gemacht worden sind. Aber da jener Gott sich nach indianischer Vorstellung nicht mehr um sie kümmert, so scheinen auch die Indianer gegen ihn gleichgültig geworden zu sein und keine Verbindung mehr mit ihm zu haben; wenigstens konnten wir bis heute noch keine Spur von Verehrung bemerken. Von großer Wichtigkeit zumindest ist die Feststellung, daß unsere Indianer ein einziges gutes Höchstes Wesen anerkennen.

Krankheit und Tod ist auch diesen lebensfrohen Indianern nicht erspart. Wie kommt nun doch dieses, da ihr Gott sich nicht mehr um sie kümmert? Nun, es gibt einen bösen Geist, der *Zitschee*, der beißt den Menschen oder fährt in ihn hinein und sitzt an der kranken Stelle. Und stirbt der Mensch, so hat der *Zitschee* ihn getötet; eine natürliche Ursache des Todes gibt es nicht, außer wenn ein Mensch den anderen tötet oder verwundet. Dann geistert die Seele des Toten, *wotzauklaklit*, in den Wäldern umher und kommt abends sogar bis an die armselige Hütte. Aber böse ist auch sie nicht, nein, böse ist nur der *Zitschee*. Dieser Dämon greift tief ins Leben ein und daher wissen wir von ihm mehr.

Wie sieht der *Zitschee* aus? Er hat vielerlei Gestalt und keine; gesehen hat ihn außer *Tojeech* noch niemand. Aber der kann nicht sagen, wie er aussieht, nur daß es ein Ungetüm ist, das Geist sein muß. Zeige einem Indianer ein Bild, das nach unseren Vorstellungen den Teufel darstellt, er sagt sofort, das ist der *Zitschee*. Sie stellen sich wirklich ihren bösen Geist vor mit Hörnern und Ziegenbart, Pferdehufe und Schwanz. Zeige ein anderes Bild, das sie nicht verstehen, meinetwegen das eines Nußknackermännleins. Während ein Teil von ihnen sich noch über das Ungetüm den Kopf zerbricht, flüstert jemand leise: *Zitschee*; schnell hat das Wort die Runde gemacht und sofort fragt einer: *Zitschee*? *Zitschee* ist also alles Ungewöhnliche, das sie sehen. *Zitschee* ist ein Wirbelwind und sie

werfen mit Knüppeln und Erdklumpen nach ihm. Der *Zitschee* ist da, wenn es nachts plötzlich im Busche raschelt, wenn die Hunde nachts ohne Ursache im Dorfe anschlagen. Bald wird man hören, daß sie nach dem *Zitschee* mit ihren Flinten schießen; sie können ihn ja töten. Der *Zitschee* gibt es viele: *Zitschee-tata*, *-mimi*, *-laos*, Väter, Mütter und Kinder. *Zitschee* werden immer neue geboren. Der *Zitschee* ist böse, *sui*. Wird einer von den Indianern krank, so hat ihn der *Zitschee* gebissen. Ist die Krankheit nicht schlimm, so kann er sich selber kurieren. Ich sah einen Chulupi-Indianer, der hatte rheumatische Schmerzen in den Beinen. Wie vertrieb er den *Zitschee*? Er nahm ein Stück Holz, spitzte es an und stach sich so lange in Ober- und Unterschenkel, bis das Blut in kleinen Bächlein herunterlief; ein Stich war neben dem anderen. Als sich das Wetter besserte, verschwand auch die Krankheit, der *Zitschee* war erstochen worden.

Ist die Krankheit aber bösartig oder schmerzhaft, dann kommt, gerufen oder auch ungerufen, der indianische Medizinnmann, der *Tojeech*. Dieser allein hat jetzt Macht über den *Zitschee*. Beinahe in jedem Dorfe ist ein Zauberer, oft auch zwei oder drei, doch ist einer der Mächtigeren und die anderen betätigen sich als Gehilfen. Auch von diesen Haupt-*Tojees* (Mehrzahl von *Tojeech*) genießen einzelne ein größeres Ansehen und manchmal kommen die Leute von weit her zu diesen berühmten „Ärzten“. Zuweilen droht der *Tojeech* auch mit einer Krankheit, wenn dieser ihm nicht das oder jenes geben will. Er besitzt also nicht nur die Gewalt, den *Zitschee* mit der Krankheit zu vertreiben, sondern auch diesen zu senden. Daher ist der *Tojeech* ein angesehener und gefürchteter Mann.

Nach welchem Heilverfahren behandelt der Arzt seinen Patienten? Natürliche Heilmittel aus Pflanzen scheint der Indianer nicht zu kennen, mit Ausnahme für Wunden, auf die er das Blatt einer bestimmten Pflanze legt. Ob es aber viel hilft, weiß ich nicht. Bei inneren Krankheiten herrscht aber der *Tojeech* mit seinen Gehilfen uneingeschränkt. Mit diesen beginnt er sein einfaches Heilverfahren. Sie hocken sich rechts und links vom Kranken mit übereinandergeschlagenen Beinen wie ein Schneider nieder und fangen an, die kranken Stellen zu besaugen und zu bespucken. *Hum, hum, hum, hum*, geht es dann regelmäßig in allen Baßtönen. Dann und wann dreht sich auch einer um und speit etwas aus. Hin und wieder steht der *Tojeech* auch auf, macht ein kleines Loch in die Erde und tut, als wenn er etwas hineinspeit und wirft schnell etwas Erde darauf. Dauert die Krankheit länger, so ist fast den ganzen Tag einer der Zauberer an der Arbeit. Senkt sich aber die Sonne, so „blasen“, wie es die Indianer nennen, alle vorhandenen *Tojees* bis tief in die Nacht hinein, um in den ersten Morgenstunden ihre Behandlung wieder aufzunehmen. Da aber die Chulupis noch kerngesunde Leute sind und überaus widerstandsfähig gegen Krankheiten, so hilft sich die Natur selbst und der Mann gesundet; — aber der Arzt hat den *Zitschee* vertrieben. Tritt aber eine ernste Krankheit ein, wie Ruhr und dergleichen oder Altersschwäche, so hilft kein Blasen und kein *Tojeech*, der Kranke stirbt. Manchmal scheint es auch vorzukommen, daß der *Tojeech* dem Kranken kurzerhand den Hals abschneidet. So behaupten es einige Indianer und uns ist es auch verdächtig vorgekommen, daß Kranke, die nach unseren Begriffen gar nicht schwer erkrankt waren, nach kurzer Zeit verschieden, in einem Falle nach einem Tage schon. Da der Tote sehr schnell beerdigt wird und man auch nicht zu aufdringlich sein kann, konnten wir uns mit eigenen Augen noch nicht überzeugen. Im Februar 1927 kam ein Trupp Indianer mit Frauen und Kindern an unserer Mission San Leonardo vorbei. Es war zur Zeit des Hochwassers, wo der Indianer auf langen Wegen stundenlang bis zum Halse im Wasser marschiert, oft auch ganze Strecken schwimmt. Mir fiel das traurige Wesen der Schar auf und so behielt ich sie im Auge. Zu meinem Erstaunen packte ein altes Mütterchen aus ihrem Tragnetz eine andere nicht mehr junge Frau aus, abgemagert bis zum Skelett. Es war ihre Tochter, die im Sterben lag. Eine Sterbende auf dem Rücken einen ganzen Tag durchs Hochwasser schleppen, mußte etwas bedeuten. So erfuhr ich denn, daß der *Tojeech* in der Nähe von Esteros sie behandelt hatte und plante, sie zu töten. Aus Furcht vor ihm hatten sie die Kranke aufgepackt und waren geflohen; sie wollten noch einen Tagemarsch weiter zu einem berühmten *Tojeech*. Doch so weit kam es nicht mehr. Noch am selben Abend verschied die Kranke. Allgemein sagte man: „Der *Tojeech* hat sie getötet. Wir zittern vor Furcht, er wird uns auch töten!“



Sobald der Kranke verschieden ist, beginnt die große Trauerklage im Dorf, das *jib-in* = das große Weinen. Während die Männer stumm dasitzen oder still vor sich hinweinen, erfüllen die Frauen und Mädchen die Luft mit ihrem herzerreißenden Klagegeschrei. Schon mehrere Kilometer vom Dorfe entfernt vernimmt man die Klage. Die ganze Wildheit des Volkes bricht da urplötzlich hervor. In allen Stimmlagen wird geschrien und geheult, so laut es nur die Stimme vermag. Ein Dutzend und mehr Frauen, die nächsten Anverwandten des Toten, umgeben die Leiche; man wirft sich auf sie, rauft sich die Haare, schlägt mit Brust und Oberschenkel auf den Boden oder auf die Leiche, reckt sich in die Höhe, während die Haare wild ins Gesicht herabhängen, und klatscht mit ausgestreckten Armen in die Hände, wild durcheinander rufend: „Ich habe keinen Sohn [keine Tochter] mehr!“ Sie gebärden sich wie wild und wahnsinnig vor Schmerz. Das Durcheinander ist schrecklich und das Geheul gellet dem Zeugen so furchtbar in den Ohren, daß er einen anderen nicht mehr versteht. Die übrige Bevölkerung des Dorfes sitzt vor oder in ihren Hütten, weint still oder gibt auf oben beschriebene Weise ihrer Trauer Ausdruck. Selbst auf den Wegen zum Dorfe findet man Frauen, die gerade Wasser geholt oder Früchte gesammelt haben, und in die Klage miteinstimmen. Diese Totenklage wiederholt sich in den ersten Wochen jeden Morgen, wenn eben der Tag graut, und jeden Nachmittag zwischen 4 und 5 Uhr. Die Anverwandten des Toten, Männer und Frauen, schneiden sich zum Zeichen der Trauer die Haare ganz kurz, so doch sonst der Indianer stolz ist auf den langwallenden Schmuck seines Hauptes; selbst dem Säugling werden die Haare geschoren.

Schon kurz nach Eintritt des Todes, oft verstreichen nur wenige Minuten, wird der Tote beerdigt. Man wickelt ihn in sein Lendentuch ein, umhüllt ihn noch mit seinen Schlaffellen, und packt das Bündel (dem Toten werden die Arme über die Brust zusammengelegt und die Knie, so hoch es geht, hinaufgezogen) in ein Tragnetz. Eine Anverwandte läßt sich das Bündel auf, legt die Traggurte wie bei allen Traglasten über die Stirne, das Bündel hängt über den Rücken hinunter und nun geht es dem Begräbnisplatze zu, einer lichten Stelle im Walde. Nur wenige begleiten die Leiche, die übrigen Leute bleiben zurück und setzen das *jib-in* fort. Voran geht ein Mann mit einem Spaten. Am Grabe angekommen, wird sofort das Grab ausgeworfen: 100 bis 150 cm lang und fast ebenso breit, in der Ost-West-Richtung. Ist das Grab tief genug, etwa 100 cm, so wird zuerst eine Lage von langem Grase hineingelegt. Darauf bettet man das Bündel mit dem Leichnam, den Kopf, wie ich bisher beobachtet habe, immer nach Osten. Über das Bündel kommen mehrere *s-chujuk*-Sträucher (einer der wenigen dornenlosen Sträucher im Chaco) und dann wieder Gras. Hierauf wird das Grab wieder zugeworfen und ein Haufen Dornensträucher darübergelegt, wohl, damit die Hunde und wilden Tiere die Leiche nicht wieder herauscharren. Sobald das Begräbnis beendet ist, verläßt alles schweigend den Platz, der von nun an gemieden wird. Die Hütte, die der Tote bewohnte oder errichtet hatte, wird verbrannt; oft wird sogar das ganze Dorf verlassen und in einiger Entfernung wieder aufgebaut. Alles, was der Tote angefertigt hatte, wird verbrannt, ebenso die Tücher, die er besessen; ja sogar die Perlen, das kostbarste, was der Indianer besitzt, werden weggeworfen oder in einen See versenkt. Niemand spricht mehr den Namen des Toten aus, er ist aus dem Gedächtnis der Lebenden ausgelöscht. Will man doch etwas von ihnen erzählen, so sagt man: der Vater des SANDIA, oder der Sohn des CHOSONE u. dgl. m. Jedoch wird das Nennen des Namens vermieden, wenn man glaubt, daß die Seelen der betreffenden Verstorbenen in der Gegend herumgeistern.

Aber der *Tojeech* hat doch Gewalt über den *Zitschee*? Warum hat er ihn nicht vertrieben und den Tod verhindert? Da hat der behandelnde „Arzt“ schnell eine Erklärung. „Ein anderer ist schuld daran, ein *Tojeech*, der dem Toten Übles wollte!“ Und der „Wissende“ kennt auch den Schuldigen. Selten rächt man sich an dem Beschuldigten, indem man ihn tötet; man ruft die Rache vieler *Zitschee* an, damit sie ihn zu Tode quälen. Die Beschwörung wird dann an der Leiche selber vorgenommen. Zufällig wohnte ich einer solchen Begräbnis-Beschwörung bei, ohne anfangs überhaupt zu ahnen, was geschehen würde.

Im Januar 1929 war an der Lagune Escalante die Ruhr ausgebrochen, hauptsächlich



wurden die Kinder von ihr betroffen. Die meisten gesundeten schnell, nachdem sie in der dortigen Mission reichlich Arznei erhalten hatten. Nur der Zustand eines Jungen und eines Mädchens verschlimmerte sich bedenklich. Kurz entschlossen packten die Eltern das Mädchen, um es zu einem bekannten *Tojeech* 25 km weit zu bringen, trotz der Warnung des P. Administrators Msgr. HEINRICH BREUER. Die Kranke starb auf dem Transport. Auch der etwa 14jährige Junge starb am Morgen des 10. Februar. Schon früh schallte das *jib-in* aus dem nahen Dorfe zu uns herüber; ich begab mich unverzüglich dorthin. Etwa 20 bis 30 Frauen und Mädchen umringten den verhüllten Leichnam und gaben ihrem wilden Schmerz in der schon beschriebenen Weise Ausdruck. Der Junge war der Liebling aller. Man beachtete mich gar nicht, so daß ich einige photographische Aufnahmen mit meiner Handkamera machen konnte, was sonst unmöglich ist. Endlich setzte sich der Leichenzug in Bewegung. Kurz vor dem Abtransport steigerte sich das Geheul fast bis zur Raserei und man beschwor den Toten, zu bleiben. Das Gefolge bestand diesmal aus sechs Frauen. Mit Verwunderung bemerkte ich, wie die eine einen Hund hinter sich herzog, eine andere trug trockene Reiser, wieder eine andere einen Tonkrug; kurz, es war Ungewöhnliches im Gange. Ein Mann warf unverzüglich das Grab aus, währenddessen erschienen etwa zwölf Männer. Jetzt wurde Feuerholz herbeigeschafft, ein Feuerbrand war auch schon zur Stelle und bald brannte ein kleines Feuer. Das Leichenbündel lag neben der Grube, die Frauen setzten das *jib-in* fort, während vom Dorfe her das Klagegeschrei aller Indianerfrauen fürchterlich durch den stillen Wald erschallte. Der Onkel des verstorbenen Knaben, bei dem er wohnte (beide hießen auch SANDIA), brachte einen kleinen Stein (Steine gibt es bei uns im Chaco nicht; nur wenige Indianer besitzen einen, um Feuer zu schlagen), zerschlug ihn mit einer Axt und warf das größere Stück ins Feuer. Eine Frau brachte jetzt den mit Wasser gefüllten Tonkrug und setzte ihn zum Kochen ans Feuer. Vier Männer machten sich daran, aus trockenem, hartem Holze Pfeilspitzen zu schnitzen. Diese wurden mit den Steinstückchen glattgerieben, mit Wachs bestrichen und dicht neben dem Feuer in den Boden gesteckt, so daß die Flammen sie erwärmten. Ebenso wurden zwei Pfeilspitzen aus Draht in den Flammen erwärmt. Andere holten grüne Sträucher herbei, einige ohne Dornen, zwei Vogelnester, ein Stück Feigenkaktus mit grünen Früchten und ein anderer brachte den Bogen des Knaben, den er zerbrach und ins Feuer warf. Als noch einige Kräuter zur Stelle waren, mußten alle Frauen und Kinder, die sich nachgeschlichen hatten, den Platz verlassen, die Tragnetze und Felle mitnehmend. Beim Weggehen steckte eine der Frauen noch einige Sträucher in Brand, während eine andere gewaltsam weggeführt werden mußte, da sie sich nicht von der Leiche trennen wollte. Ein Indianer bat mich um ein *cafetas* für den Toten, damit ein mir unbekannter Indianer sterbe. Da ich sagte, ich hätte keine, bat er mich, beim Jefe (Msgr. BREUER) solche zu holen. Ich schickte nun den Indianer mit einem Zettel zur Mission, damit auch Msgr. BREUER Zeuge des seltsamen Begräbnisses sein sollte. Nun wurden auf Weisung des *Tojeechs* die beiden Nester ins Grab geworfen und am Kopfende zerstampft, in das kochende Wasser eine Handvoll Erde geworfen und umgerührt und noch einige grüne Hölzer angespitzt. Jetzt waren die Vorbereitungen zu Ende und gespannt harreten wir der Dinge, die da kommen sollten. Doch unsere Neugierde verwandelte sich bald in Ekel und Entsetzen, so daß ich ganz vergaß, weitere Aufnahmen zu machen. Trat doch jetzt SANDIA, der Onkel des Verstorbenen, der von jetzt an fast alle Handlungen nach Weisungen der *Tojees* vornahm, mit einem Messer auf den Toten zu, wetzte es noch einmal an einem anderen Messer, prüfte die Schneide, schnitt ein faustgroßes Stück Haut und Fleisch aus dem rechten Oberschenkel (der Tote lag auf der linken Seite) und briet es am Feuer. Ab und zu streifte uns ein scheeler, prüfender, fanatischer Blick.

Uns aber hatte das Entsetzen gepackt. Sind unsere Chulupis Kannibalen und Menschenfresser, oder stehen wir Zeuge bei einem Leichenschmaus? Endlich war das Stück Fleisch genugsam gebraten. Der Indianer spießte es auf eine Pfeilspitze auf und warf es dem Hunde zum Fraße vor. Sei es nun, daß der Hund einen Ekel davor hatte, oder sei es, daß er durch die ungewöhnlichen Vorgänge erschreckt worden war, er wollte es nicht fressen und zerrte am Strick, um fortzulaufen. Sofort stürzten sich einige

Männer auf ihn, rissen ihm das Maul auf, steckten das Stück Fleisch hinein und hielten jetzt das Maul eine Weile zu. Als man ihn wieder losließ, spie er den Bissen wieder aus; aber er hatte einmal am Fleisch geleckt und fraß es nun, beobachtet von den Männern. Kaum hatte er es verschlungen, so riefen die Männer dem SANDIA zu, der sich inzwischen mit einer Axt herangeschlichen hatte: „*tim* = verschluckt!“ Und sofort erschlug dieser den Hund mit der stumpfen Seite der Axt. Dann wurden ihm noch mit mehreren Axthieben Beine und Rippen zerschlagen und so ließ man ihn liegen.

Hierauf nahm der Indianer die Kräuter und rieb damit das Gesicht des Verstorbenen ein. Dann warf er sie auf das Vogelnest ins Grab. Nun zerkratzte er mit den dornenübersäten Früchten des Feigenkaktus das Gesicht des Toten und warf auch diese unter wilden Flüchen ins Grab. Eine neue Schnur rieb er jetzt mit den Blättern des *s-chujuk*-Strauches ein und machte eine Schlinge am Ende. Doch dem *Tojeech* war der Knoten nicht fest genug: Er löste ihn wieder und knotete fester. Jetzt wurde die Schlinge um den Hals des Toten gelegt und zugezogen, so fest es nur ging. Die Umstehenden riefen noch: „Zieh fest zu, fester!“ Noch zweimal wurde das Seil um den Hals gezogen, dann unter beiden Kniekehlen durch, die Knie fast bis zum Kinn angezogen und ebenfalls fest verknotet. Jetzt ergriff SANDIA die beiden Drahtpfeilspitzen und stieß sie unter Verwünschungen blitzschnell in den toten Körper. Zischend drangen sie hinein und kamen auf der anderen Seite wieder heraus; eine kleine Rauchwolke verbreitete den ekelhaften Gestank verbrannten Fleisches. Ebenso machte es der Indianer mit mehreren hölzernen Pfeilspitzen. Nunmehr faßte er einen gesplissenen grünen Ast und hiermit ergriff er den obenerwähnten Stein, der inzwischen im Feuer erhitzt worden war. Wieder zog er sein Messer, schnitt ein Loch in des Toten Hüfte und bohrte das Holz mit dem heißen Stein in den Leib hinein. Wieder verbreitete sich der ekelhafte Geruch verbrannten Fleisches. Fanatisch wild sprang er jetzt zum Feuer, ergriff die Pfeilspitzen, schleuderte eine nach Norden und die andere nach Westen. „*Wu-u-u*“, schwirrten sie durch die Luft, „*Och surre!*“ rief der Schleuderer, und schwirrte einer besonders tief und laut, so lachte er hell auf. „*Ho! Hahaha*“, schallte es dann schaurig durch den Wald, begleitet von dem wilden „*Ah hni-i-i*“ der übrigen. Nun ergriff der *Tojeech* einen Dornenstrauch und peitschte mit voller Kraft den Rücken der Leiche. Gleich traten zwei Gehilfen hinzu und warfen den Leichnam in die Grube. Der Körper behielt infolge der Fesselung eine zusammengekauerte Gestalt und kam auch wieder auf die linke Seite zu liegen, den Kopf gegen Osten. Der tote Hund wurde daraufgeworfen und klirrend zerschellte SANDIA mit einem kräftigen Wurf den mit dem Lehmbrei gefüllten Tonkrug am Rücken des Toten. Wiederum erschallte im Chore mit den übrigen Indianern ein schreckliches Geheul. Nun wurden die *s-chujuk*-Sträucher darübergeworfen, dazu die angespitzten grünen Stäbchen und die Grube wurde wie bei anderen Beerdigungen geschlossen.

Warum dies alles? Der *Tojeech* behauptete, ein anderer *Tojeech*, viele Kilometer weit, habe den Jungen getötet. Durch diese Zeremonien wollten die Indianer über den Schuldigen den Tod schicken. Wir hatten uns ja geweigert, dem Toten *cafetas* zu geben, und deshalb mußten sie zu ihren barbarischen Mitteln greifen. Sie behaupten, daß vor Jahren der schuldige *Tojeech* nach so einer Beschwörung plötzlich verschied, ebenso ein anderer, nachdem ein Weißer dem Toten *cafetas* gegeben hätte. Manchmal verfällt so ein *Tojeech*, dem die Schuld an einem Todesfall zugeschrieben wird, der tödlichen Rache eines Leidtragenden. So hatte ein *Tojeech* einen Streit mit einem anderen Indianer im Dorfe des TOFA-EL. Wenige Tage darauf erkrankte dessen Sohn und starb. Der Indianer glaubte, der *Tojeech* sei schuld daran, ging hin und schoß ihn nieder.

Die Sache hatte noch ein Nachspiel. Einige Nächte darauf, es herrschte vollständige Windstille, kam heftiger Wind und setzte ebenso plötzlich wieder aus. Den folgenden Tag erzählten uns einige vertraute Indianer, der Tote sei in der Nacht dagewesen, er sei im Windstoß gekommen. Der *Tojeech* werde jetzt bald sterben. Und dann erzählten sie im Flüsterton: die Beschwörung habe einem der *Tojees* gegolten, die beim Begräbnis mitgeholfen hätten. Dieser habe die beiden Kinder getötet. Seit jener Nacht wird der arme Mann nicht mehr ruhig schlafen können.

P. WALTER VERVOORT, O. F. M.



**Notes sur les origines des Ba-Yansi du Bas-Kwilu (Congo-Belge)** (Communications de la «Wiener Arbeitsgemeinschaft für Afrikanische Kulturgeschichte»). — Le groupe important des Ba-Yansi, établis actuellement sur les deux rives du Bas-Kwilu, jusqu'à son embouchure dans le Kwango, est assez ignorant de ses origines et de ses migrations successives. Ce n'est pas sans peine qu'au cours de huit années passées parmi eux, nous avons pu rencontrer des témoins de la tradition vraiment dignes de foi.

Nous rapportons ces divers témoignages en les désignant par les noms des chefferies, où ils ont été recueillis.

1<sup>o</sup> *Pimbidi*. L'un des ancêtres Ba-Yansi s'établi un jour à Bankwu sur la rive gauche du Kwango (localité existant encore aujourd'hui à 15 Km. environ en amont de l'embouchure du Kwilu). Voulant voir d'où venait le tonnerre et puiser dans la foudre une force supérieure, il monta au sommet d'un arbre et y établit sa case. Il y fut suivi par ses enfants et ses serviteurs. Mais cet arbre fut abattu par une tempête, et ses habitants projetés au loin en divers points de la région, où ils s'établirent et donnèrent naissance aux premières chefferies Ba-Yansi.

2<sup>o</sup> *Mpono*. Les Ba-Yansi seraient originaires du *Kimput*, pays mystérieux, d'où ils auraient émigré sur la rive gauche du Kwango-Inférieur.

Un jour ils voulurent passer sur la rive droite. Mais ne trouvant pas d'arbre assez haut pour en faire un pont sur la rivière, leur *gamuya* (Ancien) frappa l'eau de sa baguette et les eaux se séparèrent pour leur livrer passage. (Cette légende, affirme le témoin, était connue avant l'arrivée des blancs dans la région).

Suit la légende de l'arbre, identique au témoignage *Pimbidi*.

Les Ba-Yansi s'établirent ainsi dans toute la contrée occupée actuellement par eux, et qui se trouvait alors déserte, sauf la rive droite du Kwilu, occupée déjà par les Ba-Boma. Ces derniers entrèrent en lutte pour défendre leur territoire, lutte terrible, qui se prolongea longtemps.

Sur ces entrefaites apparurent des Musulmans «Blancs», venus de la région du Kasai, et qui prétendirent s'occuper du pays. Les Ba-Yansi s'enfuirent en forêt. Mais après le passage des envahisseurs, ils occupèrent de nouveau leurs anciens villages. La lutte avec les Ba-Boma se poursuivit entre Kwilu-Kasai, les Ba-Yansi, cherchent à refouler ceux-ci vers le Kasai, jusque vers 1890, date à laquelle les Ba-Yansi s'établirent définitivement sur les deux rives du Kwilu. Les Ba-Boma, réduits à un petit nombre, n'occupèrent plus qu'une étroite bande de terrain sur la rive gauche du Kasai et les deux rives du Kwango en aval de l'embouchure du Kwilu.

3<sup>o</sup> *Kalakidini*. Les Ba-Yansi seraient originaires de Mushie (rive droite du Kasai). Leurs accroissements les auraient forcés à émigrer dans la région du Kwilu, jusqu'alors déserte.

4<sup>o</sup> *Kibay* et *Ngweme*. Les Ba-Yansi seraient originaires de Ngana, localité aujourd'hui disparue sur la rive gauche du Kwango. De là ils auraient passé dans la région de Fayala (embouchure de la Wamba). Ils en furent chassés par les *E-loa* ou *Ba-loa* (que les témoins identifient avec les Ba-Yaka).

R. DE BEAUCORPS, S. J. — Bruxelles.

#### Die Bedeutung der Blutgruppen für die Anthropologie und Ethnologie Afrikas.

— Die Blutgruppenforschung hat in den letzten Jahren infolge ihres praktischen Wertes einen ungeahnten Aufschwung genommen und dieselbe hat sich aber nicht bloß auf die Gebiete der hellhäutigen Hochkulturvölker beschränkt, sondern sich auch in den überseeischen Kolonialgebieten den praktischen Bedürfnissen des Tropenlebens angepaßt.

Gerade in den Tropenspitälern werden ständig Blutuntersuchungen zwecks Feststellung der mannigfaltigen Infektionskrankheiten angestellt und es wäre ein Leichtes, gleichzeitig bei diesen Untersuchungen auch die Blutgruppen festzustellen.

Die Bedeutung derselben für die Chirurgie zwecks unschädlicher Bluttransfusionen ist bekannt; eine weitere wichtige Frage ist nun die nach der genetischen und biologischen Bedeutung dieser Gruppen für die Menschheit.

Wir kennen heute vier bzw. sechs unterschiedliche Blutgruppen, die durch



Agglutinationserscheinungen eines Blutstropfen mit zwei verschiedenartigen Blutseren menschlicher Natur, welche die Agglutinine  $\alpha$  und  $\beta$  enthalten, festgestellt werden.

Es ist vorhanden:

Blutgruppe „O“, wenn keine Ballung eintritt mit beiden Agglutininen,

„ „A“, wenn Ballung mit  $\alpha$ , keine Ballung mit  $\beta$  eintritt,

„ „B“, wenn Ballung mit  $\beta$ , keine Ballung mit  $\alpha$  eintritt,

„ „AB“, wenn Ballung mit beiden Agglutininen eintritt.

Bezüglich der Gruppe „A“ wissen wir heute, daß dieselbe eigentlich zwei verschiedene Gruppen, A1 und A2, beinhaltet, deren Feststellung nur durch Titration möglich ist. (Ähnlich für A1B und A2B.)

Die chirurgische Praxis hat gezeigt, daß nicht jede Transfusion möglich, sondern vielmehr „O“ als Universalspender anzusehen, „A“ und „B“ wieder bloß arteigenem oder der „AB“-Gruppe angehörigem Blute zugeführt werden dürfen und „AB“, das nur „AB“- (arteigenem) Blute transfundierbar ist, den Universalempfänger darstellt. Es ist also „O“ der gesamten Menschheit arteigen, „A“ und „B“ jenen Menschengruppen, welche arteigenes Blut besitzen, d. h. Menschen von „A“- oder „AB“- bzw. von „B“- oder „AB“-Blut und das „AB“-Blut nur AB-Trägern.

Der Vererbung der dominanten „A“- und „B“-Gruppe sowie der gegenseitigen Stellung dieser beiden Gruppen zueinander möge hier weiter nicht gedacht werden.

Ich habe nun in einer Arbeit<sup>1</sup> über die Verteilung der Blutgruppen auf der Erde den Nachweis erbringen können, daß „O“ überall und relativ am stärksten vertreten ist, dann folgen „A“, „B“ und endlich „AB“, so daß wohl auch auf diese Art ein Nachweis des Entwicklungsganges der Blutgruppen erbracht wurde. Der letztere wurde andererseits an Embryonen des Frühstadiums ebenfalls nachgewiesen.

Nun war stets die Frage nach der anthropologischen Bedeutung der Blutgruppen offen und sind wohl die heutigen Kenntnisse noch keineswegs ausreichend, ein abschließendes Urteil geben zu können; immerhin wurden drei verschiedenartige Indices (der biochemische Rassenindex nach DUNGERN-HIRSCHFELD:

$$I = \frac{A + AB}{B + AB}$$

der Blutgruppenindex:

$$I = \frac{p}{q}, \text{ aufgebaut auf der BERNSTEIN'schen Hypothese dreier multipler Allelogne, u. zw.:}$$

$$O + A + B + AB = 100$$

$$p + q + r = 1$$

$$(p + q + r)^2 = 1$$

und schließlich der Dreirassenindex:  $I = \frac{p+r}{q+r}$  aufgestellt, welche abgesehen von ihrer Mehrdeutigkeit (welche ich in der Arbeit: „Über die Indices der Blutgruppenforschung“, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1929, nachwies) uns einigermaßen über den blutartigen Aufbau der Menschheit informieren. Jedenfalls ist zu bedenken, daß nur die Beobachtungszahlen selbst ein exaktes Bild des Blutgruppenaufbaues geben können.

Bezüglich der Verbreitung der vier Gruppen auf der Erde kann man sagen:

1. Die O-Gruppe schwankt von  $\frac{1}{5}$  bis  $\frac{4}{5}$  der Beobachtungswerte, u. zw. tritt sie bei pigmentierten Völkern häufiger als bei hellhäutigen auf, so daß der große Doppelkontinent im Westen und die Gebiete südlich des nördlichen Wendekreises große Häufigkeiten und die nordamerikanischen Indianer das Maximum an dieser Gruppe erreichen.

2. Das A-Blut ist bei weißhäutigen Menschen am stärksten vertreten, des weiteren tritt diese Gruppe in Ägypten, Holländisch Indien, auf den Inseln des Archipels der chinesischen Südsee und in Südastralien sehr häufig auf.

(Die Kombination „A- mehr AB“-Blut tritt mit Ausnahme der von A-Blut freien Birmanen mit einer Häufigkeit von  $\frac{1}{7}$  bis  $\frac{2}{3}$  der Beobachtungswerte am Erdballe auf.)

<sup>1</sup> ROUTH, Welche Bedeutung haben die menschlichen Blutgruppen für eine Rassen-diagnose? In: „Biologia Generalis“, VIII (1932), 283—300.

3. B-Blut ist stark im Osten und bei den Ägyptern, schwach dagegen im westlichen Europa, Amerika und Australien vorhanden.

(„B- mehr AB“-Blut fehlt nahezu zur Gänze in Australien und auf den benachbarten Inseln, jedenfalls beträgt seine Intensität bloß 0 bis  $\frac{3}{5}$  der untersuchten Gesamtheiten.)

4. Das AB-Blut mit einer zwischen 0 und  $\frac{1}{5}$  schwankenden Gesamthäufigkeit auf der Erde ist in den Wanderungsknotenpunkten der Erde am häufigsten, im Westen und Süden am geringsten.

Gerade aber diese letzte Feststellung hat auch für den Ethnologen sehr großes Interesse, da sie ja biologisch einen Hinweis auf rege Völker- und Kulturenwanderungen darstellt.

Prof. RECHE hat nun im letzten Hefte der „Zeitschrift für Rassenphysiologie“ über die Blutgruppenuntersuchungen menschlicher Primitivrasen geschrieben und nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß wir gerade mit Ausnahme der Australier über die Pygmäen und Pygmoiden der Erde als Alt- bzw. höchstspezialisierte Domestikationsformen der Menschheit, die uns heute als besonders interessante Vitalrasen entgentreten, blutartlich nichts wissen. Und besonders ungünstig sind die Verhältnisse in Afrika, dessen blutartlicher Aufbau nur aus den wenigen unten angeführten Daten vermutet werden kann. (Diese Angaben sind ebenfalls der oben genannten Zeitschrift entnommen.)

Siehe Tabelle am Schluß des Analectums.

Die Bevölkerung Afrikas betrug um das Jahr 1920 nach den Mitteilungen des „Internationalen Bureaus für Statistik“ in Haag 132,580.000 Individuen, so daß bloß von 0'00552% der Bevölkerung die Blutgruppen bekannt sind. Allerdings möchte ich hier nochmals darauf hinweisen, daß in den afrikanischen Spitälern sicherlich bedeutend mehr Daten, allerdings weder systematisch gesammelt noch verarbeitet, vorhanden sind.

Auch sind keineswegs Daten aller größeren Völkergruppen des schwarzen Erdteiles bekannt, so fehlen beispielsweise nach SELIGMAN's „Races of Africa“ solche über Buschmänner, Hottentotten, Pygmäen, Osthamiten, Nordhamiten, Halbhamiten, Niloten, Abessinier und Fremdvölker auf afrikanischem Boden (Europäer, Inder, Perser, Indo-Malaien und Mongolen) zur Gänze. Nichtsdestoweniger möchte ich doch versuchen, aus den spärlichen Daten das für die Anthropologie und Ethnologie Interessante herauszulesen.

Während die Bantu am meisten und die Ägypter am wenigsten O-Blut aufzeigen, sind Buren, Ägypter, Araber und die mit Weißen vermischten Makossa an A-Blut reich, welches bei den übrigen Farbigen schwächer vertreten erscheint. B-Blut ist außer bei den Farbigen besonders häufig bei Ägyptern, dagegen sind die hellhäutigen Fremdvölker sowie die mit diesen teils bastardisierten, teils symbiotisch lebenden Dunkelhäutigen an demselben arm. Auffällig ist der hohe Prozentsatz an AB-Blut bei den Ägyptern und nordafrikanischen Juden und den letzteren ähneln blutartlich auch teilweise die von uns angeführten vermischten Makossa. Arm an dieser Gruppe erscheinen Bantu und Buren, auch scheinen die Yorubaneger blutartlich manche Ähnlichkeiten mit den Bantu gemeinsam zu haben.

Die eigentlichen Neger unterscheiden sich von den Bantu durch häufigeres Auftreten des B-Blutes gegenüber dem A-Blute.

Folgendes Schema soll nun die obigen Ausführungen in einfacher Art veranschaulichen:

Bantu	O	—	—	ab	
davon: Makossa	—	A	b	AB	
Ostafrikaner	O	—	b	ab	
Neger	—	a	B	—	(Große Buchstaben stellen Maximal-, kleine
davon: Westafrikaner	O	a	—	ab	Minimalbeobachtungswerte in Afrika vor, die
Howa	—	—	—	—	Striche bedeuten die zwischen den beiden
Ägypter	o	A	B	AB	Extremen liegenden Werte.)
Araber	—	A	—	—	
Juden	—	—	b	AB	
Buren	—	A	b	ab	

Aus dieser Aufstellung ist zu ersehen, daß das A-Blut bei den eigentlichen Afrikanern gegenüber O- und B-Blut zurücktritt, das O-Blut wird zum typischen der Bantu und das B-Blut zu dem der eigentlichen Neger. Besonders auffallend ist die Blutgruppenstruktur der Ägypter, welche die Dominanz von A- und B-Blut mit einer solchen des AB-Blutes vereinigt und dadurch an O-Blut verliert. Wir müssen dies dahin deuten, daß infolge dauernder Völkerbewegung diese Struktur zustande kam.

Bei den angeführten Makossa, von welchen es ausdrücklich heißt, daß sie schon lange Zeit mit Weißen vermischt leben, sehen wir, daß sie im O-Blute wohl die den Bantu zugrunde liegende Blutseigentümlichkeit bewahrt haben, durch den Einfluß der Weißen aber einerseits eine Erhöhung des Prozentsatzes an A-Blut und eine Erniedrigung an B-Blut anderseits erfuhren und infolge dieser Verschiebung am Gehalte der agglutinablen Gruppen sich auch eine Vermehrung des biagglutinablen AB-Blutes bemerkbar machte.

Die ostafrikanischen Küstenbantu sind wohl blutartlich dem Bantukomplexe sehr nahestehend, doch zeigt sich auch bei ihnen der Rückgang an B-Blut, der eine bemerkenswerte Verschiebung innerhalb der Struktur mit sich bringt.

Die Westafrikaner sind den Bantu durch den hohen Gehalt an O- und dem niederen an AB-Blute sehr ähnlich.

Die nordafrikanischen Juden, ein typisches Bastardierungsvolk, zeichnet der hohe Gehalt an AB-Blut aus, im B-Blute gleichen sie den Europäiden, während die Araber wieder durch ihren Gehalt an A-Blut den letzteren nahestehen.

Bedeutend übersichtlicher könnte nun dieses oben entworfene Bild der blutartlichen Zusammengehörigkeit und der Rassengeschichte Afrikas werden, wenn wir von den übrigen, oben genannten Gruppen auch Daten über den Blutsaufbau hätten, und vielleicht könnte auch manch kulturhistorisch-ethnologisches Problem eine Erklärung finden durch Kenntnis der blutartlichen Verwandtschaft der Völker und es wäre nur zu wünschen, daß obige Ausführungen zu einer intensiveren Auswertung der vielfach zerstreut vorliegenden Daten von Blutgruppenuntersuchungen in den Spitälern Afrikas führen möchten, so daß nicht nur bloß von jedem zwanzigtausendsten Afrikaner die Blutgruppe bekannt ist.

Besonders eine Kenntnis des Blutsaufbaues der Primitivrasen Afrikas würde uns viel wertvolle Aufschlüsse in biologischer, aber auch übertragen in kulturgeschichtlich-ethnologischer Richtung geben.

Tabelle.

Volk:	Untersuchungsort:	Zahl der Untersuchten:	In % der Untersuchten:			
			O	A	B	AB
1. Juden	Tunis	200	41.0	31.0	15.5	12.5
2. Mohammedaner	Tunis	500	46.4	32.4	15.8	5.4
3. Araber	Tunis und Algier	500	43.6	32.4	19.0	5.0
4. Araber	—	933	36.0	37.0	21.0	6.0
5. Ägypter	—	118	19.5	39.0	26.3	15.2
6. Ägypter	—	417	24.2	32.6	29.2	13.9
7. Ostafrikanische Küstenbantu	Johannesburg	100	56.0	24.0	17.0	3.0
8. Makossa	Elisabethbucht	100	43.0	37.0	13.0	7.0 a
9. Betschuanen	Elisabethbucht	500	53.2	18.6	24.5	3.6
10. Bantu	Transvaal	880	53.2	25.3	19.2	2.3b
11. Bantu	—	250	52.0	27.2	19.2	1.6
12. Kongoneger	—	500	45.6	22.2	24.2	8.0c
13. Neger	Moncagni am mitt- leren Kongo	400	41.0	27.0	26.0	6.0
14. Neger	Yoruba	325	52.3	21.5	23.0	3.2
15. Senegalneger	—	502	43.0	23.1	28.9	5.0c
16. Madagascar	meist Howa	500	45.5	26.3	23.7	4.5 c
17. Buren	Transvaal	596	45.8	39.6	11.9	2.7 d



a) seit langem mit Weißen vermischt

b) 705 Basuto

64 Matabele davon 31 „O“, 14 „A“, 16 „B“, 3 „AB“

47 Schangaan „ 31 „ 9 „ 7 „ 0 „

22 Zulu „ 11 „ 7 „ 4 „ 0 „

14 Swazi

13 Xosa

8 Bavenda

7 Barolong

c) Soldaten

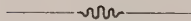
d) Angehörige von Familien, die vor 1795 sich in Transvaal ansiedelten.

NB. Die Zahlen in Fettdruck geben die Maximalwerte, die in Kursivschrift die Minimalwerte an.

Dr. ROBERT RUTIL — Wien.

**Rudolf R. Schuller gestorben.** — Gerade bei Abschluß der Redaktion dieses Heftes teilt lebenswürdigerweise Herr Prof. Dr. R. LEHMANN-NITSCHKE mit, erfahren zu haben, daß der bekannte Amerikanist R. R. SCHULLER in Barranquilla-Kolumbien (am 18. Jänner 1932) gestorben ist. SCHULLER war aus Floridsdorf bei Wien gebürtig. Ein besonderes Verdienst hat er sich durch seine bibliographischen Arbeiten erworben und sein Hinscheiden bedeutet für die gesamte Amerikanistik einen schweren Verlust.

MARTIN GUSINDE.



## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

#### Hochgottidee bei den Naturvölkern (PREUSS).

In seiner jüngsten Publikation will Prof. K. TH. PREUSS eigentlich nicht wesentlich Neues sagen über die Hochgottidee bei den Naturvölkern, sondern nur seine, in den größeren Veröffentlichungen der letzten Jahre schon vertretene Meinung, besonders auch über die Hochgottidee und über die Stellung und religionsgeschichtliche Bewertung der Magie, auf eine kurze Formel bringen und so weiteren Kreisen zugänglich machen. „Die Hochgottfrage ist für die geschichtliche Erfassung der Religionen und für das psychologische Verständnis dessen, was Religion eigentlich ist, von außerordentlicher Bedeutung. Dadurch erst wird auch die Stellung der übrigen Götter und der Magie, der wir Abendländer meist ohne Fühlung gegenüberstehen, leichter begreiflich. Beide müssen als vollwertige Glieder der Religion als Ganzes in Angriff genommen und ihr Verhältnis zu den Hochgöttern genau untersucht werden. Der Ausdruck Hochgott bedeutet vor allem ein über allen übrigen Mächten und Kräften stehendes Wesen. Ein nicht immer zutreffendes Merkmal von ihnen ist ihre Schöpfer-tätigkeit. Eher ist ihre Güte und dauernde Fürsorge ein Zeichen für sie. Diese beiden Haupteigenschaften, Macht und Fürsorge, sind aber auch in geringerem Umfang bei vielen Stammesgöttern anzutreffen, die vor den übrigen Göttern einen gewissen Vorrang haben. Aber ihr Hauptunterschied von den Hochgöttern ist der, daß sie einen Kult, wie er ähnlich den anderen Göttern gewidmet wird, genießen. Man kann nicht sagen, daß diese etwa auf dem Wege sind, ein Hochgott zu werden. Eher ist das Umgekehrte möglich.“ (Africa, IV [1931], 287—301.)

Anthropos XXVII. 1932.

### Europe et Généralités.

#### Être Suprême chez les peuples primitifs (PREUSS).

Dans sa publication récente sur la notion de l'Être Suprême chez les peuples primitifs le Prof. K. TH. PREUSS ne prétend pas lancer des idées nouvelles, mais simplement résumer en une forme concise et mieux faire connaître ainsi l'opinion qu'il a émise au cours des publications plus importantes des dernières années quant à la notion d'Être Suprême et quant au rôle et à l'importance de la magie au point de vue de l'histoire des religions. «Le problème de l'Être Suprême occupe une place de première importance pour l'étude historique des religions et pour l'explication psychologique de l'essence de la Religion. Cela nous facilitera également la compréhension de la position des autres divinités et de la magie, dont nous autres Occidentaux nous pouvons difficilement ressentir la valeur. Nous devons les prendre l'un et l'autre comme partie intégrante de la Religion en général et nous devons examiner minutieusement leur relation avec les Êtres Suprêmes. L'expression 'Être Suprême' dénote avant tout un être supérieur dépassant toutes les autres forces et puissances. La notion d'activité créatrice, ne lui est pas inhérente et ne se retrouve pas toujours. C'est plutôt la Bonté et la Providence soutenue qui en sont caractéristiques. Toutefois ces deux qualités primordiales, la Puissance et la Providence se retrouvent également mais à un degré inférieur chez beaucoup de divinités tribales, qui occupent alors une position de faveur vis-à-vis des autres divinités. Mais on les distingue de l'Être Suprême en ce qu'ils sont l'objet d'un culte pareil à celui des autres divinités. On ne peut pas dire qu'ils sont en train

### Sind die Pygmäen Menschen? (KOCH).

Diese Frage wurde von den mittelalterlichen Enzyklopädisten im allgemeinen bejaht. Nur zwei bedeutende und selbständige Köpfe des 13. Jahrhunderts verneinten, wie JOSEPH KOCH nachweist, diese Frage, nämlich ALBERTUS MAGNUS und PETRUS DE ALVERNIA. Die Überzeugung von der wirklichen Existenz der Pygmäen steht bei beiden Scholastikern fest. ALBERT stützt sich dabei auf die Tradition, die letztlich auf die Beziehungen der alten Ägypter zu den Zwergvölkern Zentralafrikas zurückgeht. Die Angaben des PETRUS gehen über die mittelalterlichen und antiken Enzyklopädisten auf den Reisebericht des KTESIAS zurück, der die griechische Welt erstmals mit den indischen Zwergvölkern bekannt machte. Daneben benutzten beide Scholastiker wahrscheinlich zeitgenössische Angaben. Beide Scholastiker glauben und „beweisen“ aber, daß die Pygmäen keine Menschen sind. Der Ausgangspunkt des Beweises ist der Satz: Zur menschlichen Natur fehlt den Zwergvölkern die Vernunft. Vom Affen unterscheidet sich der Pygmäe vor allem durch die Sprache, vom Menschen aber durch Mangel an Vernunft. Er hat nur einen „Schatten von Vernunft“. KOCH fügt seinen Untersuchungen den Originaltext des *Quodlibet* VI. q. 14 (*„utrum pygmei sint homines?“*) des PETRUS DE ALVERNIA in erstmaliger Veröffentlichung bei. (Archiv f. Geschichte d. Philosophie, XL [1931], 194—213.)

### Männerbünde (HÖLTKE).

GEORG HÖLTKE, S. V. D., schrieb einen Aufsatz über Männerbünde in dem von Prof. ALFRED VIERKANDT herausgegebenen „Handwörterbuch der Soziologie“ (ENKE-Verlag, Stuttgart 1931, 348—353). Der Verfasser behandelt: Begriffsbestimmungen, Theorien über den Ursprung, Ursprung und Entwicklung, Struktur, Abarten und Bedeutung, Sonderformen und Verbreitung. Nach HÖLTKE'S Ansicht gehen die Männerbünde mit ihrer Pfahlwurzel bis in die ältere mütterliche Kultur hinab, dürften aber wohl erst

d'evoluer vers la notion d'Être Suprême. C'est plutôt le contraire qui serait plausible.» (Africa, IV. [1931], 287—301.)

### Les Pygmées sont-ils des hommes? (KOCH).

A cette question les Encyclopédistes du Moyen-Age ont répondu en général affirmativement. JOSEPH KOCH nous montre qu'il y en eut au XIII siècle deux de renom, assez personnels pour le nier: ALBERT LE GRAND et PIERRE DE ALVERNIA. Les deux Scolastiques sont persuadés de l'existence réelle des Pygmées. ALBERT se base sur la tradition, qui en fin de compte remonte aux relations qui existèrent entre l'Égypte antique et les peuplades pygmées de l'Afrique centrale; PETRUS DE ALVERNIA remonte aux Encyclopédistes moyenâgeux et antiques jusqu'à la relation de voyage de KTESIAS, qui fut le premier à révéler au Monde Grec l'existence de peuplades pygmées dans les Indes. Il est probable que les deux scolastiques eurent encore d'autres documents contemporains. Mais tous les deux croient et «prouvent» que les Pygmées ne sont pas des hommes. Toute l'argumentation se base sur la prémisse: Pour avoir la nature humaine il faudrait aux Pygmées l'intelligence. Ils se distinguent des singes, grâce à la langue, mais ils diffèrent des hommes par le manque d'intelligence. Ils n'ont qu'une «ombre d'intelligence». KOCH ajoute à cette étude le texte original du *Quodlibet* VI. q. 14 (*„utrum pygmei sint homines?“*) de PIERRE DE ALVERNIA, publié pour la première fois (Arch. f. Geschichte d. Philosophie, XL [1931], 194—213.)

### Sociétés secrètes d'hommes (HÖLTKE).

GEORG HÖLTKE, S. V. D. rédigea l'article sur les sociétés secrètes d'hommes dans l'«Handwörterbuch der Soziologie», édité par le Professeur A. VIERKANDT (ENKE-Verlag, Stuttgart 1931, 348—353). L'auteur y précise le sens des divers termes, énumère les théories relatives à leur origine, passe en revue l'origine, l'évolution, la structure générale, les formes diverses, l'importance, les cas d'évolution plus spécialisée et l'extension. HÖLTKE est d'avis que les dernières racines de cette institution se



im jüngeren Mutterrecht oder gar in der Kulturmischung zwischen Mutterrechtlern und Totemisten lebenskräftig geworden und zur allgemeinen Entfaltung gekommen sein.

#### Die Hypothesen H. WIRTH's (HAMBRUCH).

Eine vernichtende Kritik an den „phantastischen Hypothesen“ HERMANN WIRTH's übt Prof. PAUL HAMBRUCH in einer Sonderschrift (Lübeck 1931, 16 SS.). „WIRTH will 10.000 Jahre der Urzeit für uns erobern haben. Steininschriften und eigentümliche Kultsymbole (die ihm als solche erscheinen) begründen ihm in allen Ländern, wohin die nordische Rasse drang, die gleichen Kulturen und gleichen Kultvorstellungen. Und dieser Steinzeitglaube war nicht allein ein Monotheismus, sondern ist das ursprüngliche, reine Christentum gewesen!“ HAMBRUCH weist WIRTH auf Schritt und Tritt seiner Hypothesen kühnste Phantastereien und wissenschaftliche Unhaltbarkeiten nach. „Wie und wo man die ‚Entdeckungen‘ WIRTH's nachprüft, stößt man auf Seifenblasen; Blutproben-, anthropologische, sprachliche, ethnologische, vorgeschichtliche Untersuchungen, sie führen Herrn WIRTH samt und sonders *ad absurdum*. WIRTH hat uns gar nichts zu sagen, Neues schon überhaupt nicht, seine Vorgänger haben Ähnliches und Gleiches gesagt, doch klarer; ihr zweifellos guter Wille mußte versagen, weil die Gedanken abwegig und falsch waren. Sie wurden in Schriften veröffentlicht; die wurden gelesen; man ging darüber zur Tagesordnung über. So mag es den Schriften HERMANN WIRTH's über kurz oder lang ergehen, ehe sie Unfug stiften.“

#### Fehler im Werke H. WIRTH's (CORNELIUS).

F. CORNELIUS weist auf manche Fehler des Werkes von H. WIRTH „Aufgang der Menschheit“ hin und faßt sein Urteil so zusammen: „Trotz alles aner kennenswerten Sammeleifers, mit welchem der Verfasser das Material zusammengesucht hat, und trotzdem er für die Grundansicht, von welcher er ausging, wahrscheinlich den Beweis in Händen hat — ich meine für

trouvent jusque dans l'ancienne civilisation matriacale, mais qu'elle ne s'est développée et qu'elle n'a pu vraiment s'épanouir qu'au cours de la jeune civilisation matriarcale ou même dans la civilisation mixte matriarcale et totémiste.

#### Les hypothèses de H. WIRTH (HAMBRUCH).

Le Prof. HAMBRUCH dans une brochure spéciale publiée à Lübeck (1931, 16 pp.) critique à fond les hypothèses hasardées de HERMANN WIRTH. «WIRTH prétend nous dévoiler 10.000 ans de temps préhistoriques. Des inscriptions rupestres, des symboles originaux de culte (qu'il interprète comme tels) montrent dans toutes les contrées où a pénétré la race nordique les mêmes civilisations et les mêmes représentations culturelles. Et cette religion préhistorique n'était pas seulement un monothéisme, c'était le monothéisme dans toute son originalité et sa pureté primitive.» Point par point HAMBRUCH décèle les constructions arbitraires hardies et les impossibilités scientifiques des hypothèses de WIRTH. «Qu'on examine n'importe comment et n'importe quelle découverte de WIRTH, toujours l'on crève des boules de savon; examens des groupes du sang, recherches anthropologiques, linguistiques, ethnologiques, préhistoriques, toutes conduisent Mr. WIRTH *ad absurdum*. WIRTH n'a rien à nous apprendre, certainement rien de neuf; ses prédécesseurs ont dit las mêmes choses, mais plus clairement; leur bonne volonté échoua naturellement parce que les idées étaient erronées et fausses. Elles furent publiées dans des écrits; ceux-ci furent lus; puis on passa à l'ordre du jour. Puisse-t-il en être ainsi bientôt pour ceux d'HERMANN WIRTH, avant qu'ils ne causent du tort.»

#### Défauts de l'ouvrage de H. WIRTH (CORNELIUS).

Après avoir insisté sur plusieurs défauts de l'ouvrage de H. WIRTH, «Aufgang der Menschheit», F. CORNELIUS résume en ces termes son avis: «Sans doute l'ouvrage témoigne d'un zèle méritoire pour ramasser le matériel documentaire, probablement même l'auteur a entre les mains la preuve pour l'idée fon-

die Kontinuität der Schreibekunst über zehntausend Jahre, vom Magdalénien bis zu den Runenschriften — kann ich das Werk im einzelnen nur als verunglückt bezeichnen. Wir werden allerdings unsere Vorstellungen über die Entwicklung der Schrift in manchem berichtigen müssen und die Anregung hierzu bleibt das ungeschmälerte Verdienst des Verfassers. Aber zu wissenschaftlicher Durchdringung seines Stoffes reichten seine Fähigkeiten nicht aus.“ (Arch. f. Kulturgesch. XXII [1931], 83—91.)

#### Reorganisation des Museums im Trocadéro (RIVET-RIVIÈRE).

In der ersten Nummer des neugegründeten „Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro“ (1931, 3—11) geben die Direktoren P. RIVET und G. H. RIVIÈRE einen Bericht über die geplante Reorganisation des ethnographischen Museums im Trocadéro. Im Laufe der nächsten Jahre soll das bisher in einem Zustande unglaublicher Vernachlässigung befindliche Museum neu adaptiert und die teils überaus kostbaren Sammlungen nach modernen Methoden aufgestellt werden. Die Neueinrichtung der Bibliothek ist bereits erfolgt; an dem übrigen Werke wird nach Maßgabe der gewährten Kredite weitergearbeitet werden.

### Asien.

#### Krimtatarische Hochzeit (FINDEISEN).

NATA FINDEISEN schildert im BAESSLER-Archiv (XIV [1930], 97—102) ihre Beobachtungen auf einer krimtatarischen Hochzeit. Von den alten Trachten und Gebräuchen ist heute fast nichts mehr erhalten, sie werden, ebenso wie die Religionsvorschriften, von der jungen, „europäisierten“ Generation der Krimtataren bewußt abgelehnt.

#### Ein Fürstenspiegel (LU KIA — VON GABAIN).

Das *Sin-yü* des LU KIA ist ein Fürstenspiegel aus der „Frühen Han-Zeit“, den ANNEMARIE VON GABAIN jetzt in deutscher Übersetzung herausgibt. Dieser Fürstenspiegel gehört zu den ältesten erhaltenen konfuzianischen Werken, ist aber

damentale dont il est parti, à savoir: l'existence ininterrompue de l'écriture pendant 10.000 ans, du Magdalénien jusqu'aux inscriptions des runes, mais malgré tout cela le travail dans le détail me paraît un échec. Nous devons remanier sur plusieurs points nos idées sur l'évolution de l'écriture, cela restera le mérite de l'auteur. Mais il n'était pas de force pour mener à bonne fin le travail scientifique, qu'aurait exigée une telle documentation.“ (Arch. f. Kulturgesch. XXII [1931], 83—91.)

#### Réorganisation du Musée du Trocadéro (RIVET RIVIÈRE).

Dans le premier Numéro de la nouvelle Revue «Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro» [1931, 3—11], les directeurs P. RIVET et G. H. RIVIÈRE exposent les plans de réorganisation du Musée ethnographique du Trocadéro. Dans le courant de l'année prochaine on mettra de l'ordre dans les collections, qui se trouvent actuellement dans un état lamentable et on les exposera, tout spécialement les pièces de grande valeur, d'après les exigences méthodiques modernes. La bibliothèque, récemment organisée, fonctionne déjà; les autres travaux seront poursuivis au fur et à mesure que les subsides seront accordés.

### Asie.

#### Mariage chez les Krymtatares (FINDEISEN).

NATA FINDEISEN décrit un mariage chez les Krymtatares (BÄSSLER-Archiv [1930], 97—102). De nos jours presque plus rien ne survit des costumes et cérémonies de jadis; celles-ci, tout comme les prescriptions religieuses, sont reléguées consciemment par les générations des jeunes «européanisés».

#### Un miroir de chef d'état (LU KIA — VON GABAIN).

Le *Sin-yü* de LU KIA, dont ANNEMARIE VON GABAIN vient de publier une traduction allemande, est un miroir de chef d'état des premières dynasties des Han. Ce miroir de chef d'état tient place parmi les ouvrages confucianiques les

noch frei von Dogmatismus und Schematismus. Sein Verfasser LU KIA, durch erfolgreiche diplomatische Gesandtschaften am Kaiserhof zu Ansehen und Einfluß gelangt, schrieb das Buch für seinen Kaiser HAN KAO-TSU (202—195 v. Chr.). Es ist ein richtiger Fürstenspiegel, der dem Fürsten das Idealbild eines guten Herrschers vorhält. Alle Gewalt im Staate soll beim Herrscher liegen, der nicht durch Erbfolge noch durch Verträge zu seiner Macht gelangt, sondern lediglich durch die Gewalt seiner moralischen Persönlichkeit und Tugend. Er ist für das materielle und moralische Heil seines Volkes voll verantwortlich. Der Fürst muß ein „Heiliger“ sein, andernfalls fehlen ihm die notwendigen Eigenschaften zum Regieren und damit das Recht darauf. Das ist so der Grundgedanke des Buches. Der stille Einfluß des *Sin-yü* hat bis in spätere Generationen gedauert. Ihm verdankt der Konfuzianismus in der *Han*-Zeit zum großen Teil sein endgültiges Übergewicht über die Rechtsschule der *Fa-kia*. Trotzdem braucht nach dem *Sin-yü* der Kaiser selbst noch kein Konfuzianer zu sein, aber ein „Heiliger“ muß er sein. (Mittlg. d. Sem. f. oriental. Sprachen, Berlin, 1. Abtlg. XXXIII [1930], 1—82.)

#### Schulwesen in China (BIALLAS).

Im „Lexikon der Pädagogik der Gegenwart“ (Verlag: HERDER, Freiburg) bringt P. F. X. BIALLAS, S. V. D. unter dem Stichwort „China“ eine kurze, aber gehaltvolle und mit vielen positiven Angaben gespickte Übersicht über das Schulwesen in China. Nach einer zusammenfassenden Schilderung der allgemeinen, innen- und außenpolitischen Lage in China skizziert der Verfasser das chinesische Schulwesen in seiner allgemeinen Charakteristik, dann die einzelnen Schulsysteme und schließlich die verschiedenen Schulen unter Beibringung von statistischen Angaben. Die ausführliche kritische Bibliographie am Schluß des Artikels hat für Interessenten besonderen Wert.

#### Verwandtschaftssystem der Tagalen und Malaien (LOPEZ).

In einem Aufsatz über das Verwandtschaftssystem der Tagalen und der Malaien gelangt C. LOPEZ unter anderem zu

plus anciens, qui nous soient parvenus, mais est encore libre de dogmatisme et de schématisme. Le livre fut écrit pour HAN KAO-TSU (202—195 avant J—CH) par LU KIA, qui grâce au succès de ses ambassades diplomatiques avait acquis une grande influence à la cour impériale. C'est un véritable miroir de chef d'état, qui esquisse pour l'empereur l'idéal du chef d'état exemplaire. Toute puissance dans l'état réside entre les mains du potentat, qui fonde son empire non sur des droits d'hérédité ni sur des traités, mais uniquement sur le prestige de sa personnalité morale et de sa vertu. Il est entièrement responsable pour le bonheur matériel et moral de son peuple. Le chef d'état doit être un «saint», s'il prétend avoir les capacités nécessaires et les droits de régner. C'est l'idée fondamentale du livre. Pendant plusieurs générations le *Sin-yü* a fait sentir son influence. C'est à lui en grande partie, que le Confucianisme de la dynastie des *Han* doit sa victoire définitive sur l'école de droit des *Fa-Kia*. Toutefois d'après le *Sin-yü* l'empereur lui-même ne doit pas être confucianiste: «un saint» voilà ce qu'il doit être. (Mittlg. d. Sem. f. oriental. Sprachen, Berlin, Abtlg. 1, XXXIII [1930], 1—82.)

#### Organisation scolaire en Chine (BIALLAS).

Dans le «Lexikon der Pädagogik der Gegenwart» (HERDER, Freiburg) le P. F. X. BIALLAS, S. V. D. a écrit un article fort riche en détails positifs sur l'organisation scolaire en Chine. Après une esquisse résumant la situation générale de la politique extérieure et intérieure de la Chine, l'auteur trace d'abord les points caractéristiques généraux du système scolaire chinois, passe ensuite au détail de chacun des systèmes, puis à la description des diverses écoles en y joignant des statistiques. La riche bibliographie critique à la fin de l'article lui donne une valeur toute spéciale pour les intéressés.

#### Système de parenté chez les Tagales et les Malais (LOPEZ).

Au cours d'une étude sur le système de parenté chez les Tagales et les Malais, C. LOPEZ en arrive entre autres aux con-



folgenden Schlüssen: Das tagalische und malaische System ermöglicht eine genaue Einteilung in Blutsverwandte und in angeheiratete Verwandte. Die verschiedenen Generationen sind scharf voneinander getrennt. Das Tagalische weist eine verschiedene Bezeichnung für die im Alter unterschiedenen Angehörigen derselben Generation auf. In beiden Sprachen kommen einheitliche Ausdrücke für beide Geschlechter vor. Einige Bezeichnungen haben wechselseitige Bedeutungen. (Arch. f. Anthr. N. F. XXII [1930], 132—136.)

**Reisen in süddravidischen Ländern (VON EICKSTEDT).**

Über die ethnologischen Ergebnisse seiner Reisen in süddravidischen Ländern gibt Freiherr VON EICKSTEDT im Ethnologischen Anzeiger (Bd. II [1930], 133—140) einen kurzen Überblick. Begonnen wurde mit den Arbeiten in Malabar. Zu den niedrigsten Kasten gehören hier die Pulayer, die weddoiden Ursprungs sind, während die sozial hochstehenden Tiyer den unteren Schichten der indiden Bevölkerung angehören. Am Abfall der Ghats gegen die Malabarküste, im Coorg-Wynad-Grenzgebiet leben die Kurumber, deren Typus noch primitiver ist als etwa der der Wedda. Ihre ganze materielle Kultur basiert auf der Verwertung des Bambus. Rassisch der primitivste Typus sind die Panyer, die verachtetsten der Verachteten; ihr Kulturbesitz ist, wenn nicht gerade primitiv, so doch überaus kümmerlich; sie werden von den Landbesitzern zum Paddybau und Büffelhüten verwendet und in Naturalien bezahlt. Nach umfangreichen Forschungen unter den Toda konnte EICKSTEDT auch noch die weißen und die schwarzen Juden in Cochín untersuchen. Diese sind dort seit den ersten Jahrhunderten n. Chr. ansässig; von der weißen Gemeinde führen Beziehungen nach Mesopotamien.

**Ornamente der Semang-Sakai (SCHEBESTA).**

Im „Journal of the Royal Asiatic Society“, Oktober 1929, p. 749—760, erschien: *The Decorative Art of the Aborigines of the Malay Peninsula* (Translated by C. O. BLAGDEN), in welcher Schrift sich P. SCHEBESTA über die Ornamente der

clusions suivantes: le système des Tagales et des Malais distingue nettement des parents consanguins et des parents par alliance. Les diverses générations sont rigoureusement séparées. Les Tagales ont même une terminologie propre à l'intérieur d'une même génération pour les membres des divers âges. Dans les deux langues on retrouve des termes identiques pour les deux sexes. Quelques termes ont des significations opposées multiples. (Arch. f. Anthr. N. F. XXII [1930], 132—136.)

**Voyages dans les régions dravidiennes méridionales (VON EICKSTEDT).**

Freiherr VON EICKSTEDT nous offre un court résumé des résultats ethnologiques de ses voyages dans les régions dravidiennes méridionales (Ethnologischer Anzeiger. II [1930], 133—140). L'enquête débuta aux Malabares. Les Pulayiens, qui sont d'origine vedoïde, appartiennent ici aux castes infimes. Les Tiyens, qui eux appartiennent aux couches inférieures de la population indide, occupent un rang social supérieur. A la région frontière Coorg-Wynad aux peutes des Ghats sur la côte de Malabar vivent les Kurumbéens, qui ont gardé un type encore plus primitif que celui des Vedas. Toute leur culture matérielle se base sur l'emploi du bambou. Etant les plus primitifs au point de vue anthropologique racique, les Panyens sont encore les plus méprisables des déclassés au point de vue social; leur culture matérielle, est, sinon primitive, du moins extrêmement arriérée; les maîtres du sol les exploitent pour la culture du paddy et l'élevage du buffle, et les paient en denrées naturelles. Après avoir étudié minutieusement les Toda, EICKSTEDT put encore étendre son examen aux Juifs blancs et noirs du Cochín. Ils s'y sont établis depuis les premiers siècles de notre ère; la commune des blancs montre des relations avec la Mésopotamie.

**Ornementation chez les Semang-Sakai (SCHEBESTA).**

Le P. SCHEBESTA a examiné l'ornementation des peignes et de quelques autres instruments des Semang-Sakai; il a tâché d'en retracer l'origine plausible et a traité à ce propos la théorie des fleurs de

Semang-Sakai auf Kämmen und Blasrohren verbreitet, ihren möglichen Ursprung aufdeckt und sich mit der Blumen-theorie VAUGHAN STEVENS auseinandersetzt.

VAUGHAN STEVENS. Cet article a été traduit par C. O. BLAGDEN et a paru dans le: «Journal of the Royal Asiatic Society», Octobre 1929, 749—760: «The decorative Art of the Aborigines of the Malay Peninsula.»

## Afrika.

### Urbevölkerung der Kanarischen Inseln (FISCHER-WÖLFEL).

Von der Urbevölkerung der Kanarischen Inseln, welche, nach ausgegrabenen Skeletten zu schließen, der Cro-Magnonrasse angehörte, nahm man bisher an, daß sie ausgestorben sei. Daß dem nicht so ist, suchen zwei Studien darzutun: EUGEN FISCHER, Sind die Kanarier ausgestorben?, D. J. WÖLFEL, Sind die Ureinwohner der Kanaren ausgestorben? (Zeitschrift für Ethnologie, LXII [1931], 258—281 u. 282—302). FISCHER beschreibt den Cro-Magnontypus der Inseln, den er aus den anderen dort auftretenden Typen (mediterran, berberisch, orientalisch, alpin) heraushebt und genau beschreibt. Als Unterlagen dienen ihm Messungen, die er drüben angestellt hat, und verschiedene von den Behörden zur Verfügung gestellte Angaben. Der Cro-Magnontypus ist somit heute noch als solcher auf den Inseln vorhanden, wie zur Zeit der Eroberung durch Spanien. D. J. WÖLFEL geht das nämliche Problem von der geschichtlichen Seite an und erbringt auf Grund der vorhandenen Geschichtsdokumente und eigener neuer Funde in den Archiven von Spanien und Portugal den Nachweis, daß die Urbevölkerung der Inseln keineswegs vollständig ausgerottet worden ist, sondern daß sie vielmehr die Eroberungszeit überstanden und sich gesellschaftlich den Eroberern assimiliert hat, wodurch der Eindruck erweckt wurde, als ob diese Rasse vollständig ausgerottet wurde.

### Zwergvolk am Bahr el Arab (CRAZZOLARA).

Über die Erzählungen der Nuer und Denka von einem Zwergvolk am Bahr el Arab berichtet P. CRAZZOLARA von der katholischen Mission in Yoinyang. Ent-

## Afrique.

### Population autochtone des îles Canaries (FISCHER-WÖLFEL).

Jusqu'à présent l'on avait cru que la population autochtone des îles Canaries, qui à en juger d'après les squelettes retrouvés aurait appartenue à la race des Cro-Magnons, avait complètement disparu. Les travaux d'EUGÈNE FISCHER: «Sind die Kanarier ausgestorben?» («Les habitants des îles Canaries ont ils complètement disparu?») et du D. J. WÖLFEL: «Les Autochtones des îles Canaries ont ils complètement disparu?» veulent nous prouver qu'il n'en est pas ainsi (Z. f. Ethnologie, LXII [1931], 258—281 et 282—302). FISCHER décrit le type Cro-Magnon de l'île et l'isole parmi les autres types qu'on y trouve (méditerranéen, berbère, oriental, alpin) et qu'il décrit minutieusement. Il s'est basé pour cela sur les mensurations qu'il a pu établir lui-même sur place ainsi que sur des documents que les autorités lui ont communiqués. Le type Cro-Magnon se retrouve encore aujourd'hui sur les îles comme il existait du temps de la conquête espagnole. Le D. J. WÖLFEL examine le même problème du point de vue historique et livre la preuve, en s'appuyant, sur les données historiques connues de nos jours et plusieurs découvertes qu'il vient de faire récemment aux archives espagnoles et portugaises, que la population autochtone des îles Canaries n'a pas été anéantie jusqu'au dernier homme, mais qu'elle a su survivre à l'époque de la conquête et qu'elle s'est assimilé la civilisation des conquérants, ce qui provoqua l'impression que la race avait complètement disparu.

### Pygmées sur les rives du Bahr-el-Arab (CRAZZOLARA).

Le P. CRAZZOLARA de la mission catholique de Yoinyang nous rapporte des légendes des Nuer et Denka sur l'existence

halten auch die Angaben der Eingebornen sicher viel Sagenhaftes, so kann doch nicht daran gezweifelt werden, daß in den Wäldern längs des Bahr el Arab Pygmäen wohnen, die als schweifende Jäger und Sammler leben und mit ihren großwüchsigen Nachbarn in keinerlei Verkehr stehen. (Kölnische Volkszeitung vom 3. Oktober 1931.)

#### **Forschungsreise zu den Pygmäen von Belgisch-Kongo (SCHEBESTA).**

Über seine letzte Forschungsreise zu den Pygmäen von Belgisch-Kongo veröffentlicht P. SCHEBESTA einzelne Ergebnisse, so in der Zeitschrift „Congo“, März 1931, p. 1—15, „Voyage d'exploration chez les Pygmées du Congo-Belge“, worin die allgemeinen Ergebnisse besprochen werden. Im Juli- und August-Heft (p. 1—46) gibt er eine zusammenhängende Darstellung über die religiösen Anschauungen der Pygmäen: „Les Conceptions religieuses des Pygmées de l'Ituri.“ Letzterer Artikel ist auch reichlich illustriert.

#### **Sprachenfrage in Belgisch-Kongo (SCHEBESTA).**

In „Africa“, Vol. IV [1931], 401—417, erschien ein Artikel von P. SCHEBESTA: „Meine Forschungsreise in Belgisch-Kongo 1929/1930“, in welchem er zunächst Einzelnes über die Pygmäen berichtet, dann auf die Sprachenfrage in Belgisch-Kongo eingeht und die Sprachen gruppiert und aufzählt, die geeignet erscheinen, einmal Literatursprachen zu werden.

#### **Yehwekultus der Ewe (KWADZO AFELEVO-WESTERMANN).**

Der Wert dieses „Berichtes über den Yehwekultus der Ewe“ von STEFANO H. KWADZO AFELEVO (herausgegeben mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen von D. WESTERMANN) liegt fast einzig in diesem Dokument selbst. Dieser Wert ist aber auch ein bedeutender, da es klassisches Ewe ist. Im übrigen ist der Yehwekultus eine typische Erscheinung in Westafrika, aber auch nicht mehr. Bei den nächsten benachbarten Stämmen ist er vielfach nicht einmal dem Namen nach bekannt. Und hinwiederum: andere Organi-

de pygmées sur les rives du Bahr-el-Arab. Sans doute ces données des indigènes comportent (bien des détails légendaires, toutefois il paraît hors de doute que dans les forêts longeant le Bahr-el-Arab ils se trouvent encore des Pygmées, menant une vie nomade de chasse et de cueillette et évitant d'entrer en contact avec leurs voisins plus robustes. (Kölnische Volkszeitung, 3 octobre 1931.)

#### **Voyage d'études chez les Pygmées du Congo-Belge (SCHEBESTA).**

Le P. SCHEBESTA publie des notes sur son voyage d'études chez les Pygmées du Congo-Belge dans la Revue «Congo». Dans le fascicule de mars 1931 (p. 1—15): «Voyage d'exploration chez les Pygmées du Congo-Belge» il communique les résultats généraux de l'expédition; dans celui de juillet-août (p. 1—46): «Les Conceptions religieuses des Pygmées de l'Ituri» il expose leur mentalité religieuse et son extériorisation. L'article est accompagné de nombreuses photos.

#### **Situation linguistique au Congo-Belge (SCHEBESTA).**

Le P. SCHEBESTA publia un article dans «Africa» (IV [1931], 401—417): «Meine Forschungsreise in Belgisch-Kongo 1929/1930.» Après avoir donné quelques détails sur la question des Pygmées, il s'étend sur la situation linguistique au Congo-Belge, tâche de grouper les tribus et énumère quelques langues, qui pourraient un jour servir comme langues littéraires et langues de civilisation.

#### **Culte Yehwe des Ewe (KWADZO AFELEVO-WESTERMANN).**

La valeur de ce rapport sur le culte Yehwe des Ewe par STEFANO H. KWADZO AFELEVO (texte édité avec traduction allemande et annotations par D. WESTERMANN) consiste quasi uniquement dans sa valeur documentaire linguistique comme spécimen d'Ewe classique: contribution qui n'est pas à dédaigner. Le culte Yehwe constitue sans doute un phénomène typique pour l'Afrique Occidentale, mais c'est tout. Chez les tribus voisines on n'en connaît souvent même plus le nom. D'ailleurs des organisations pareilles, presqu'



sationen ähnlicher, fast gleicher Art trifft man sicher, wo immer das echte Heidentum Westafrikas noch im Schwange ist. Dem Volke ist in weitem Maße der Lug und Trug bekannt; aber es beugt sich vor diesen unheimlichen Organisationen, aus Furcht vor deren Machtmittel und deren Terror. (Mittlg. d. Sem. f. or. Spr. zu Berlin, XXXIII, Abtlg. III, Afr. Studien.)

#### Marimba-Musik (NADEL).

In einer Studie über Marimba-Musik wägt SIEGFRIED F. NADEL die verschiedenen ethnologischen Theorien über Ursprung und Zusammengehörigkeit sämtlicher Xylophontypen gegeneinander ab. In Indonesien glaubt er das Ursprungsland des Xylophons zu sehen. Lückenlos ist die Aufeinanderfolge der frühesten Formen: Klangstab und Klangbrett, auf den Boden gelegte Klanghölzer (Erdgrubenxylophon), Schenkelxylophon. In Afrika ist die Erdgrube nur dort, wo die Klangbretter über zwei Tragstämme gelegt sind, noch erhalten. Als neue Lösung bringt Afrika die Kürbisse als Resonanzkörper hinzu. „Die Beeinflussung Asiens reicht deutlich bis zu den ersten Vorformen des Trogxylophons; die spätere Entwicklung der eigentlichen Marimba aber scheint erst in Afrika erfolgt zu sein.“ (Akad. d. Wissensch. Wien, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsber., 212. Bd., 3. Abh., 1931.)

identiques, se trouvent sûrement partout où les coutumes païennes de l'Afrique Occidentale n'ont pas complètement disparu. Le peuple n'en ignore pas le faux et le trompe-l'œil, mais par peur des vengeance terrorifiantes il se soumet aux revendications de ces sociétés secrètes mystérieuses. (Mittlg. d. Sem. f. or. Spr. zu Berlin, XXXIII, Abtlg. III, Afr. Studien.)

#### Musique des Marimba (NADEL).

Dans son travail sur la musique des Marimba SIEGFRIED F. NADEL étudie les différentes théories ethnologiques, ayant trait à l'origine et à la parenté des divers types de xylophones. Il croit trouver le pays d'origine des xylophones en Indonésie: la série des formes les plus primitives est complète: mailloche et clavier sonore, lames déposées à terre (xylophone à fosse), xylophone à chevalet. En Afrique l'on n'a conservé la fosse, que dans les endroits, où le clavier est disposé sur deux lattes de soutien. L'Afrique introduit un nouveau système dans le type des calabasses à résonance. L'influence de l'Asie s'étend manifestement jusqu'aux premières formes du xylophone à caisse; l'évolution postérieure de la Marimba proprement-dite ne semble avoir eu lieu qu'en Afrique. (Akad. d. Wissensch. Wien, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsber., 212. Bd., Abh. 3, 1931.)

### Amerika.

#### Algonkin- und Iroquesen-Kulturen (WINTEMBERG).

Archäologische Funde lassen keinen Zweifel darüber, daß in Ontario und Quebec sowohl Algonkin wie *Mound-Building*-Indianer wie Iroquesen ansässig waren. W. J. WINTEMBERG, der bekannte Archäologe Nordamerikas, schrieb auf Grund eigener Grabungen und des archäologischen Materials eine sehr lehrreiche Studie über die unterscheidenden Merkmale der Algonkin- und Iroquesen-Kulturen. Er gliedert seine, vor allem positiven und deskriptiven Ausführungen nach dem Stoff der Fundstücke: Stein, Kupfer, Ton, Knochen, Geweih und Muscheln. Der Verfasser zeigt, daß besonders Pfei-

### Amérique.

#### Civilisations algonquines et iroquoises (WINTEMBERG).

Les découvertes archéologiques mettent hors de doute qu'il y a eu jadis à Ontario et à Quebec aussi bien des Algonquins et des Indiens *Mound-Building* (constructeurs de parapets) que des Iroquois. En se basant sur ses propres fouilles et sur le matériel archéologique déjà recueilli, W. J. WINTEMBERG, l'archéologue nord-américain bien connu, vient d'écrire une étude fort instructive sur les diverses caractéristiques des civilisations algonquines et iroquoises. Ses développements, surtout d'ordre positif et descriptif, se suivent d'après la matière des objets recueillis: pierre, cuivre, argile, os, bois de renne,

fen und Keramikstücke die zuverlässigsten Kriterien für die Identifizierung einer bestimmten Kultur sind. (National Mus. of Canada. Bull. No. 67, Annual Report for 1929 [1931], 65—96. With 15 Plates.)

#### Ruinen von Cebadilla (NOGUERA).

Die Ruinen von Cebadilla, beim Kilometerstein 41 zwischen Tampico und Mexico, sind zwar, seitdem STAUB sie besuchte, bekannt, aber archäologisch noch nicht untersucht. Es ist wahrscheinlich, daß die üppige Vegetation, die nur einen kleinen Teil der Ruinen freiläßt, noch viel mehr verdeckt. Auf die große Bedeutung der Ruinen macht jetzt erneut EDUARD NOGUERA aufmerksam. Er besuchte den Platz, kann aber auch nur eine vorläufige Beschreibung der Ruinen und einige, aber sehr beachtenswerte Merkmale, besonders der Keramik und Tonköpfchen, bringen. Infolgedessen will er auch nicht die Frage nach dem Ursprung der Ruinen beantworten, bringt aber seine begründete Vermutung schon zum Ausdruck, wenn er im Untertitel seines Aufsatzes schreibt: „*Probables vestigios Huastecos*.“ Da der Ruinenplatz von Tampico aus verhältnismäßig leicht zu erreichen ist, wäre seine gründliche archäologische Durchforschung ein dringendes Desideratum der mittelamerikanischen Kulturgeschichte. (Quetzalcoatl. tomo I, No. 4, Año III [1931], 12—17.)

#### Ziffer 1 in den Maya-Hieroglyphen (BEYER).

HERMANN BEYER hat der Ziffer 1 in den Maya-Hieroglyphen eine besondere Untersuchung gewidmet und stellt fest, „daß erstens die Ziffer 1 tatsächlich von den Maya auch als Symbol verwendet wurde, und zweitens, daß die allgemeine Bedeutung dieses Symbols ‚Sonne‘, ‚Feuer‘ war. Mit dieser Hypothese erklären sich in ungezwungener und ausreichender Weise die verschiedenen Anwendungen des Elementes in einer Anzahl von Hieroglyphen. Da sich unter diesen mehrere häufig benutzte Zeichen finden, wird ein nicht unbedeutender Prozentsatz konventioneller Formen unserem Verständnis nähergebracht“. (El Mexico Antiguo, III [1931], 1—17.)

et moules. L'auteur montre que les pipes et les tessons de céramique sont les critères les plus sûrs pour l'identification d'une civilisation donnée. (National Mus. of Canada, Bull. 67, Annual Report for 1929 [1931], 65—96, avec 15 Figures.)

#### Ruines de Cebadilla (NOGUERA).

Les ruines de Cebadilla près de la borne kilométrique 41 entre Tampico et Mexico sont connues il est vrai depuis que STAUB les a visitées, mais n'ont pas encore été fouillées par des archéologues. Il est vraisemblable que l'épaisse végétation, qui ne laisse entrevoir qu'une petite partie de ruines, recouvre une partie encore bien plus vaste. EDUARD NOGUERA vient d'attirer de nouveau l'attention sur la haute importance de ces ruines. Il visita l'endroit mais ne peut nous livrer lui-aussi qu'une description provisoire des ruines et quelques particularités, remarquables il est vrai, de la céramique et des ouvrages en argile. Dès lors il ne veut pas encore trancher le problème de l'origine des ruines, toutefois il nous dévoile déjà son avis fondé, quand il écrit comme sous-titre de son article: «*Probables vestigios Huastecos*.» Puisque les ruines sont d'accès relativement facile en partant de Tampico, des fouilles systématiques archéologiques seraient fort souhaitables pour l'histoire culturelle de l'Amérique centrale. (Quetzalcoatl. tomo I, No. 4, Año III [1931], 12—17.)

#### Hieroglyphe Maya du chiffre 1 (BEYER).

HERMANN BEYER consacra une étude à l'hiéroglyphe Maya du chiffre 1. Il constate d'abord que ce chiffre 1 a été usité réellement par les Maya comme symbole, et ensuite qu'en général ce symbole désignait le soleil, le feu. En admettant cette hypothèse, plusieurs hiéroglyphes, où l'élément se présente dans des emplois divers se laissent déchiffrer facilement et plausiblement. Vu qu'il y a parmi ceux-ci plusieurs signes, qui reviennent fort souvent, un bon nombre de formes conventionnelles nous deviennent plus intelligibles. (El Mexico Antiguo, III [1931], 1—17.)

### Geographische Grundlagen der Andinen-Kulturen (TROLL).

Eine bemerkenswerte Studie über die geographischen Grundlagen der Andinen-Kulturen und des Inkareiches hat C. TROLL veröffentlicht. Er schreibt darin abschließend: „Der Zweck der vorliegenden Ausführungen war es, zu zeigen, daß bei dem Gang der Kultur über die Anden geographische Grundlagen für die Entstehung der hohen Kulturen mitgespielt haben, daß aber vor allem geographische Voraussetzungen die Ausbreitung der Kulturen beeinflussten. Sie waren richtunggebend und begrenzend für die vorgeschichtlichen Kulturen überhaupt, sie waren das in nicht geringem Grade bei der Kolonisation der Spanier, sie sind noch heute ausgedrückt im Kulturbild der Andenländer. Die Gründe dafür liegen in der Eigenart der Bodenkultur. Diese fand ihre Grundlagen nur im Gebirge oder in unmittelbarer Gebirgsnähe, aber auch innerhalb dieses Gebirges nicht in der Salzpuna der subtropischen Breiten, nicht in den Paramoanden unter dem Äquator und nicht in den Wäldern des östlichen Kordillerenhangs, sondern ganz besonders in der Punazone mit ihren Beckenlandschaften und in den Oasenzonen des Gebirges, wo es an die trockene Ebene grenzt. In dieser Lage der Kulturzentren zwischen Salz und Wald berührt sich die Kulturgeschichte der Neuen Welt mit der Alten.“ (Ibero-Amerikanisches Archiv, V [1931], 258—294.)

### Unter nordostbrasilianischen Indianern (SNETHLAGE).

Dr. HEINRICH SNETHLAGE veröffentlicht die Ergebnisse seiner dreijährigen Reise unter nordostbrasilianischen Indianern, vielfach ergänzt und erläutert durch Angaben aus der Literatur. Der Verfasser behandelt gesondert von den Guajajára und Krän-Stämmen: Geschichte, Körper, Kleidung und Schmuck, Dorf und Haus, Urproduktion (Jagd usw.), Sachgüterproduktion, Gesellschaftsleben und geistige Kultur. „Das wichtigste (Ergebnis meiner Arbeit) ist wohl das Herausheben der Krän aus dem großen Konglomerat der sogenannten Ge-Völker. Als Krän im engeren Sinne möchte ich die Timbira-

### Facteurs géographiques dans les civilisations des Andes (TROLL).

Une intéressante étude sur les facteurs géographiques dans les civilisations des Andes et de l'empire des Incas vient d'être publiée par C. TROLL. La conclusion finale est la suivante: «Notre but dans cette étude était de montrer qu'au cours de l'évolution des civilisations des Andes, des facteurs géographiques ont joué un rôle dans la constitution des civilisations supérieures et que surtout ils ont influencé l'extension de ces civilisations. Ces facteurs ont fixé les directions et les frontières de l'extension des civilisations préhistoriques; leur influence ne fut pas moindre lors de la colonisation espagnole et encore de nos jours toute la civilisation des pays des Andes s'en ressent. Les motifs en résident dans les particularités de la culture du sol. Celle-ci ne put se réaliser que dans les montagnes et les endroits tout proches et même à l'intérieur de ce territoire limité non dans la Salzpuna (Puna saline) des latitudes sous-tropicales ni dans les Paramoandes sous l'équateur, ni dans les forêts des flancs orientaux des Cordilleras, mais uniquement dans la zone Puna bien arrosée et dans les zones oasisques de la montagne, où elle borde la plaine sèche. C'est dans ces milieux, entre les salines et la forêt, que l'histoire culturelle de l'Ancien et du Nouveau Monde viennent se toucher.» (Ibero-Amerikanisches Archiv, V [1931], 258—294.)

### Chez les Indiens du N. E. du Brésil (SNETHLAGE).

Dr. HEINRICH SNETHLAGE publie les résultats de son expédition de trois ans chez les Indiens du N. E. du Brésil, en y intercalant souvent à titre explicatif et complémentaire les données de la littérature. L'auteur traite spécialement des tribus Guajajára et Krän: histoire, physique, habillement, ornementation, habitation, vie économique (chasse, etc.), culture de produits, vie sociale et civilisation spirituelle. «Le résultat le plus important de mon travail est bien d'avoir pu détacher les Krän du vaste conglomerat des soi-disants peuples Gé. Je voudrais désigner comme Krän proprement-dits: les Tim-



Gaviões, Kanella, Krão, Apinayé, Kayapó und Suyá bezeichnen. Möglicherweise gehören zu ihnen auch noch einige nach Süden abgedrängte Teile. In engen kulturellen wie auch sprachlichen Beziehungen zu den Krân stehen auch die Akuä, Kamakan und Kaingang. Nicht zu ihnen gehören aber die Goytaca und Goyana. Die Bororó unterscheiden sich vor allem sprachlich und wohl durch den ausgesprochenen Totemismus, der bei den Krân, denen sie doch sonst kulturell außerordentlich nahestehen, nicht nachgewiesen ist. Die Botokuden scheinen mir in den Wald gedrängte Verwandte der Krân zu sein, die unter den schlechteren Lebensbedingungen wohl von den Tupi den Kannibalismus annahmen. Die Trennung von den Krân mag schon auf einer früheren Kulturstufe erfolgt sein. Die Tarairyou oder Otschukayana und ihre Verwandten, meistens als Tapuya bezeichnet, haben mit den Krân nichts zu tun. Von den Krân-Stämmen selber haben die Suyá im großen und ganzen die Kultur des Xingu-Quellgebietes angenommen. Auf die Kayapó haben deutlich die Karajá, auf die Krapinkatayé, Piokobyé und Krikatayé die Guajajara eingewirkt. Es besteht wohl ein kulturell erkennbarer Unterschied zwischen Kayapó und Timbira-Kanella-Krão, der durch verschiedene Tonsuren, Vorhandensein oder Fehlen von Lippenpflöcken sofort äußerlich kenntlich gemacht wird.“ (Zeitschr. f. Ethnologie, LXII [1930], 111—205.)

#### Topf-Kurare der Tucuna-Indianer (SANTESSON).

C. G. SANTESSON hat das von C. NIMUENDAJÚ mitgebrachte, jetzt im ethnogr. Museum zu Göteborg befindliche Topf-Kurare der Tucuna-Indianer wissenschaftlich untersucht und stellt fest: „Die Lösung der Droge zeigt die gewöhnlichen Alkaloidreaktionen, gibt auch mit Ammoniak einen Niederschlag, was nach R. BOEHM für das Topf-Kurare bezeichnend ist. Bei Fröschen geben noch 0'3 mg eine tödliche Kurarelähmung, 0'01 mg deutliche Parese, die zwei bis drei Stunden dauert, 0'008 mg sind unwirksam. Die Letalgabe für Kaninchen liegt zwischen 2 und 3 mg pro Kilo. Da in unserem

bira-Gaviões, Kanella, Krão, Apinayé, Kayapó et Suyá. Peut-être quelques tribus repoussées vers le Sud y appartiennent-elles également. Les Akuä, Kamakan et Kaingang, se rattachent eux-aussi de très près aux Krân tant au point-de-vue culturel qu'au point de vue linguistique. Mais les Goytaca et Goyana ne s'y rattachent pas. Les Bororó se distinguent surtout par la langue et encore par le totémisme marqué, qu'on n'a pu reconnaître chez les Krân, qui par ailleurs sont en relation culturelle assez intime avec eux. Les Botocodes me paraissent apparentés aux Krân, mais refoulés dans la forêt et ayant empruntés aux Tupi l'usage du cannibalisme sous le coup de conditions de vie plus dures. La séparation d'avec les Krân a pu se produire à un stade de civilisation bien antérieur. Les Tarairyou ou Otschukayana et les tribus apparentées connues d'ordinaire sous le nom de Tapuya, n'ont rien à voir avec les Krân. Parmi les Krân eux-mêmes les Suyá ont emprunté en grande partie la civilisation des sources du Xingu. Les Kayapó ont manifestement subis l'influence des Karajá; les Krapinkatayé, Piokobyé et Krikatayé celle des Guajajara. Un signe distinctif culturel permet de reconnaître aussitôt au simple aspect extérieur un Kayapó d'un Timbira-Kanella-Krão, ce sont les coiffures diverses, la présence ou l'absence de perforations labiales.“ (Zeitschr. f. Ethnologie, LXII [1930], 111—205.)

#### «Topf-Kurare» des Indiens Tucuna (SANTESSON).

C. G. SANTESSON vient d'examiner scientifiquement le «Topf-Kurare» des Indiens Tucuna, rapporté par C. NIMUENDAJÚ et déposé actuellement dans le Musée ethnographique de Göteborg. Il conclut: «A la dissolution de la drogue les réactions alcaloïdes ordinaires se produisent; un précipité s'obtient également à l'ammoniaque, ce que R. BOEHM note comme caractéristique pour le «Topf-Kurare». Appliquée à la grenouille, une dose même de 0'3 mg provoque encore une paralysie mortelle; 0'01 mg une paralysie nette, qui perdure deux à trois heures; 0'008 mg ne produisent plus

Kurare wohl auch Protokurarin vor-  
kommt, ist aus der Letalgabe (3 mg pro  
Kilo) zu entnehmen, daß das Protokurarin  
etwa 8% davon ausmacht. In der am  
Frosch eben wirksamen Gabe der Roh-  
droge (0'01 mg) dürfte also etwa  
0'0008 mg Protokurarin sein.“ (Acta Me-  
dica Scandinavica, LXXV [1931], 1—9.)

### Ozeanien.

#### Totemismus in Polynesien? (FIRTH).

Einen Totemismus in Polynesien (Tote-  
mismus im eigentlichen Sinne!) gibt es  
wohl nicht. RAYMOND FIRTH, der diesem  
Problem eine scharfsinnige Untersuchung  
widmet und dabei besonders die Verhält-  
nisse von Tikopia berücksichtigt, stellt  
fest, daß es in Polynesien keine Identifizie-  
rung zwischen Mensch und Tier gibt; daß  
das „Totem“ nicht als Stammesabzeichen  
gilt; nicht der Exogamie verbunden ist  
oder Heiratsverhältnisse regelt; daß der  
Mensch nicht vom „Totem“ abstammt.  
Trotzdem möchte der Verfasser das Wort  
Totem für Polynesien beibehalten, aber  
im atypischen Sinne. Die menschlichen  
Gruppen sind mit Tieren verbunden, nicht  
unmittelbar wie in Melanesien, sondern  
durch eine göttliche Kraft (*atua*). Dieser  
Totemismus ist also wesentlich abhängig  
vom Geisterglauben. Die Geisterwelt kann  
sich nämlich den Menschen in materiellen  
Dingen offenbaren. Die Gottheit kann  
durch das *atua* von materiellen Dingen  
Besitz ergreifen; das wäre eine Represen-  
tation der Gottheit und die Sache selbst  
ein „Idol“. Die Gottheit kann auch durch  
das *atua* in Tieren und Pflanzen inkar-  
niert werden; das wäre ein „Totem“. Schließ-  
lich kann die Gottheit durch das  
*atua* einen Menschen ganz in Besitz  
nehmen; der Mensch wäre dann ein „Me-  
dium“. Mit dem „Totemismus“ dieser Art  
beschäftigt sich der Verfasser in dem vor-  
liegenden lehrreichen Aufsatz. (Oceania, I  
[1931], 291—321; 377—398.)

#### Häuptlingssprache auf Samoa (HEIDER).

Die samoanische Häuptlingssprache in  
dem polynesischen Dialekt der Samoaner

d'effet. Pour les lapins la dose mortelle  
varie de 2 à 3 mg par Kilo. Puisqu'il y  
a aussi de la «Protokurarine» dans notre  
«Kurare», l'on conclut que la «Proto-  
kurarine» constitue les 8% de la dose  
mortelle (3 mg par Kilo). Il y aurait  
donc dans la dose inférieure, encore active  
pour la grenouille (0'01), environ  
0'0008 mg de «Protokurarine». (Acta  
Medica Scandinavica, LXXV [1931],  
1—9.)

### Océanie.

#### Totémisme in Polynésie? (FIRTH).

De Totémisme (au sens strict du mot),  
on n'en rencontre pas en Polynésie.  
RAYMOND FIRTH, qui a consacré à ce  
problème une étude minutieuse en ten-  
nant compte surtout de la situation à  
Tikopia, constate qu'en Polynésie l'on  
n'identifie pas l'homme et l'animal; le  
totem n'est pas usité comme marque tri-  
bale; il n'intervient pas dans les pre-  
scriptions de mariage et ne donne pas  
lieu à l'exogamie; il n'y a pas question  
d'ancêtre totémique. Malgré cela l'au-  
teur voudrait garder le terme de «totem»  
pour la Polynésie, mais en lui donnant  
un sens atypique. Les groupements hu-  
mains sont en relation avec des animaux,  
non pas directement comme en Mélanésie,  
mais par l'intermédiaire d'une force di-  
vine (*atua*). Ce totémisme est ainsi vrai-  
ment fondé sur une croyance aux esprits.  
Le monde des esprits peut se révéler en  
effet aux hommes à travers les choses  
matérielles. Grâce à l'*atua* la divinité  
peut prendre possession des choses ma-  
térielles: ce serait une représentation de  
la divinité et la chose elle-même serait  
une idole. Par ce même *atua* la divinité  
peut encore s'incarner dans les animaux  
et pénétrer les plantes: ce serait un to-  
tem. Enfin par l'intermédiaire de l'*atua*  
la divinité peut même envahir l'homme  
tout entier: l'homme serait devenu alors  
un médium. C'est ce genre de totémisme  
que nous décrit l'auteur dans l'étude en  
question. (Oceania, I [1931], 291—321;  
377—398.)

#### Le parler des chefs de Samoa (HEIDER).

Le parler des chefs de Samoa dans  
leur dialect Polynésien se compose de

umfaßt solche Wörter, die nur auf Häuptlinge und sonstige Respektspersonen und nur in deren Gegenwart angewendet werden. Von sich selbst darf eine Respektsperson nie in der Häuptlingssprache reden. Die auffallende Erscheinung einer eigenen Häuptlingssprache findet sich auf Samoa am stärksten ausgeprägt. E. HEIDER publiziert 350 Wörter und Ausdrücke der samoanischen Häuptlingssprache, glaubt aber, damit noch nicht alle erfaßt zu haben. Der Verfasser, der selbst zehn Jahre im Verkehr mit den Eingebornen als Missionar auf Samoa lebte, geht in den einleitenden Bemerkungen zu seiner Wörterliste auch den Fragen nach dem Ursprung und Alter der samoanischen Häuptlingssprache nach und kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „Die Urbewohner (erste Einwanderung) Samoas besaßen keine Häuptlingssprache. Die zweite Einwanderung (um 900) brachte aus Indonesien jedenfalls die ersten Ansätze, die Idee mit ihrer suggestiven Wirkung mit. Ostsamoa, d. h. die *Manu'a*-Gruppe, der Sitz der Herrschermacht, wurde dann das Geburtsland der Häuptlingssprache, die sich von da aus mit der vordringenden Oberherrschaft und gefördert durch die geschilderten religiösen Anschauungen und günstigen Vorbedingungen über das ganze Inselreich verbreitete. Dieser Vorgang war wohl um 1100 oder 1200 mit dem Dasein der Häuptlingssprache in unserem Sinne abgeschlossen.“ Die Wörter der Häuptlingssprache beziehen sich auf: Körper und Geist, körperliche und geistige Tätigkeiten, Titel, Namen, Familien, Haus, Wohnung, Boot, soziale Sitten und Gebräuche, Werkzeuge, Waffen, Geräte, Tiere und Pflanzen, Nahrungsmittel und Zubereitung, Krankheit, Tod und Begräbnissitten. (Mittlg. d. Sem. f. oriental. Sprachen, Berlin, 1. Abtlg., XXXIII [1930], 83—131.)

termes qui ne sont en usage que pour les chefs et autres personnes respectées et uniquement en leur présence. Une personne de marque ne peut se servir de ce langage quand elle parle de soi-même. C'est à Samoa, que ce phénomène d'un parler de chefs est le plus net. E. HEIDER publie 350 mots et expressions de ce langage de chefs et pense qu'il en existe encore d'autres. L'auteur, qui a vécu lui-même avec les indigènes de Samoa pendant 10 ans comme missionnaire examine dans son introduction à cette liste de mots, la question de l'origine et de l'antiquité de ce parler de chefs et en arrive aux conclusions suivantes: «Lors de la première occupation de Samoa, il n'existait pas de parler de chefs. La seconde invasion (vers 900) y apporta d'Indonésie les premiers germes, l'idée et l'activité suggestive. C'est parmi les tribus de l'Est, c'est-à-dire le groupe *Manu'a*, siège du pouvoir des chefs, que le parler des chefs naquit; quand leur suprématie put s'imposer, étant favorisés par les conceptions religieuses et diverses conjonctures heureuses, le parler put s'étendre de là sur tout l'empire insulaire. Vers 1100 ou 1200 ce procès de l'établissement du langage des chefs était accompli.» Les termes du parler des chefs ont trait au corps, à l'esprit, aux activités corporelles et spirituelles, aux titres, noms, familles, à la maison, l'habitation, le canot, aux us et coutumes sociales, aux instruments, armes et outils, aux animaux et plantes, aux aliments et leur préparation, à la maladie, la mort et les cérémonies des funérailles. (Mittlg. d. Sem. f. oriental. Sprachen, Berlin, 1. Abtlg. XXXIII [1930], 83—131.)





## Bibliographie.

**Nordenskiöld Erland.** *L'Archéologie du bassin de l'Amazone.* (Ars Americana I.) VIII + 70 pp. in 4°. Avec 1 carte, 13 figures et 56 planches. Paris 1930. Les Editions G. VAN OEST. (In Deutschland: KLINKHARDT & BIERMANN, Berlin W 10, Friedrich-Wilhelm-Straße 6.) Preis: Mk. 59.50.

Dieses schöne Buch ist schon von außen her durch seine Größe und seine vorzügliche Ausstattung als ein Werk von besonderer Bedeutung erkennbar. Zum erstenmal wird hier der Versuch gemacht, wenigstens die wichtigsten archäologischen Funde aus dem Amazonasbecken übersichtlich zu registrieren, zu beschreiben und kulturhistorisch auszuwerten. NORDENSKIÖLD war dazu nicht nur wegen seiner eigenen Forschungen in Bolivien besonders befähigt, sondern auch deshalb, weil das Museum in Göteborg die reichhaltige archäologische Sammlung von NIMUENDAJÚ, dem der Verfasser auch das Buch widmet, erworben hat. Die meisten Tafelbilder zeigen Stücke aus dieser Sammlung.

Von Seite 6 bis 19 bringt der Verfasser in großen Zügen die Geschichte der Entdeckung der einzelnen Gebiete des Amazonasbeckens unter Berücksichtigung aller wichtigen literarischen Angaben, die für die archäologischen Funde besonders aufschlußreich sein können. Vor allem begrüßen wir es, daß er auch über den Inhalt des heute nicht mehr aufzutreibenden Berichtes von HERIARTE (Descrição do Maranhão, Pará [1639]. Wien 1874) auszugsweise referiert.

Von den Fundorten schenkt der Verfasser nur den wichtigsten besondere Beachtung: Couanany, Maracá, Marajó, Caviana, Santarem, Miracanguera, Rio Teffé, Fundplätze am Rio Yapurá, am oberen Rio Negro und Rio Napo, Rio Beni, Région de Mojos, Province de Sara. Die Nennung dieser Namen zeigt zugleich, wie weit NORDENSKIÖLD in diesem Buche das Amazonas-Becken faßt.

Die archäologischen Funde bestätigen die Angaben der alten Literatur über zwei grundverschiedene Kulturen. Die eine Kultur kennt eine zweite Bestattung in Begräbnisurnen. Diese Kultur ist durch Fundstücke belegt auf Marajó, an der Mündung des Amazonas, am Rio Negro, Rio Yapurá, Rio Guaporé, Rio Beni, im Gebiete der Mojos und in der Province de Sara. Die andere Kultur kannte das direkte Erdbegräbnis und ist belegt am Rio Beni und durch das untere Grab des Mound Velarde (Mojos). Die eigenartige Begräbnisart, die pulverisierten Knochen der Verstorbenen im *Chicha* zu trinken, wie die Literatur angibt, dürfte nach Ansicht des Verfassers in Santarem in Gebrauch gewesen sein.

Die Frage nach dem Alter der Urnen kann der Verfasser dahin beantworten, daß die Funde von der Mündung des Amazonas sicher nachkolumbianisch sind, da europäische Glasperlen zugleich dort gefunden wurden. Die Datierung der anderen Stücke ist schwierig, doch lassen sich mancherlei Beziehungen feststellen.

Zunächst steht fest, daß das gesamte riesig große Gebiet von Nordostbolivien bis zum unteren Amazonas trotz mancher Verschiedenheiten doch einen guten Prozentsatz von Übereinstimmungen aufweist. Wir haben keinen Grund dafür, die Bevölkerung dieses Gebietes mit den quechua-, aymará- oder chibchasprechenden Stämmen der Anden zu identifizieren oder sie unmittelbar kulturell in ihrer Totalität mit ihnen verwandt sein zu lassen. Ebenso unbegründet ist die Annahme, es handle sich um ein ausgestorbenes Volk oder um Stämme, deren Sprache verloren gegangen sei. Im Gegenteil wird man

diese Kultur wohl hauptsächlich den Arowaken zuschreiben müssen, die im Amazonasbecken wie auf den Antillen die besten Zivilisatoren waren und die, wenn sie auch wegen ihres friedliebenden Charakters hier und da von anderen Stämmen überwunden wurden, doch ihren kulturellen Einfluß auf die Siegervölker ausübten.

Daher ist es verständlich, daß zunächst nicht nur Beziehungen sondern sogar fast vollständige Gleichheiten zwischen den Keramiken des Amazonasbeckens (besonders von Santarem) und denen der Antillen (sogar Cuba!) bestehen. Aber die Antillen haben keine anthropomorphen Urnen, die im Amazonasbecken so häufig und typisch sind. Andererseits finden sich Analogien zu diesen anthropomorphen Urnen des Amazonas in Nordargentinien, Venezuela, Kolumbien und Peru, wo anthropomorphe Gefäße sehr häufig waren, wenn sie dort auch nicht als Begräbnisurnen dienten. Es ist also ein Einfluß von seiten der Andenkulturen unverkennbar, und zwar war in diesem Falle die Amazonaskultur der empfangende Teil. Ferner lassen sich Einflüsse von Mittelamerika her nachweisen. NORDENSKIÖLD nennt dafür die dreifüßigen Gefäße. Man könnte dafür auch das Tonfigürchen (weibliche Gestalt) aus Santarem (Tafel XXXV) namhaft machen, das mit seinen kurzen, spitz zulaufenden unteren Extremitäten und seiner ganz charakteristischen Augen- und Mundtechnik unmittelbare Analogien zu gewissen mexikanischen Tonfigürchen vom primitiven Typus hat. Ebenso könnte das Steinidol auf Tafel XL ganz gut zu den Plastiken vom sogenannten „Palmatypus“ Mittelamerikas gehören. Die möglichen Beziehungen einiger Steinidole aus dem Amazonasbecken zu den Plastiken der San-Augustin-Kultur in Kolumbien scheinen mir nicht so ganz unsicher zu sein.

Von den Lichtdrucktafeln dieses Buches sind einige mehrfarbig. Wo auf den Photos Einzelheiten nicht genau erkennbar sind, versuchen Zeichnungen im Text die Sache anschaulicher zu machen. In einem Falle scheint aber der Zeichner mehr gezeichnet zu haben, als in der Wirklichkeit vorhanden ist. Das Stück der Bügelverzierung in der Zeichnung Figur 10 (S. 49) ist am Original (Tafel XXV *b*) nicht vorhanden.

Das Buch ist zweifellos nach Inhalt und Ausstattung ein Prachtwerk der Amerikanistik. Wir gratulieren dem Verfasser und dem Verlage.

GEORG HÖLTKE.

**Luquet G. H.** *L'Art Primitif*. (Encyclopédie scientifique. Bibliothèque d'anthropologie. Directeur: P. RIVET.) 267 pp., in 16<sup>o</sup>, 142 fig. dans le texte. Paris 1930. GASTON DOIN & CIE., Place de l'Odéon 8. Prix: Fr. 30.—.

L'auteur est un psychologue de premier ordre; dès lors il ne traite le sujet que du seul point de vue psychologique: c'est le mérite mais aussi le désavantage du livre. L'exposé renferme une introduction et trois chapitres. Dans l'Introduction l'auteur pose quelques définitions nettes et précises. Quand il parlera d'Art, il s'agit de «l'art des formes, c.-à-d. l'activité humaine qui, au moyen de mouvements musculaires ordinairement de la main, éventuellement munie d'instruments accessoires, apporte volontairement à une matière préexistante des modifications, ayant pour résultat immédiat d'en changer l'aspect visuel». On distingue dans les objets artistiques d'après leur extension: les sculptures (extension dans les trois dimensions) et dessins (extension dans deux dimensions); ou bien d'après le but artistique: l'art géométrique, qui veut plaire avant tout par les belles lignes, et l'art figuré, qui prétend représenter quelque chose; ou bien encore d'après le motif d'existence: l'art indépendant, qui est réalisé pour soi-même, et l'art décoratif, qui n'est là qu'en vue d'autre chose. Le livre ne traite que de l'art figuré. L'auteur entend par «Primitif», tout ce qui dans la série du temps précède un autre. Dès lors le concept va se vérifier doublement: tantôt dans la vie de l'homme individuel l'art des enfants chez les peuples civilisés; tantôt dans la vie de l'humanité l'art des adultes chez les non-civilisés. Ces deux espèces d'art primitif sont fort semblables entr'eux, mais de par leurs moyens d'expression s'opposent directement à l'art classique des civilisés.

Le premier chapitre expose la genèse de l'art figuré. Comment l'enfant chez les civilisés parvient-il à la découverte de l'art figuré? Psychologiquement cela présuppose

nécessairement d'une part le désir de la productivité, de l'autre la conscience de la capacité personnelle requise. Cette conscience ne peut être la suite d'une production voulue mais seulement d'une production fortuite c.-à-d. non expressément voulue. Telle l'origine de l'art figuré chez l'enfant moderne, tel aussi, fait remarquer l'auteur, a dû être le début dans l'humanité pour l'adulte de l'époque aurignacienne. Ayant remarqué dans les dessins, qu'il a tracés fortuitement une ressemblance avec les objets réels, le premier artiste essaya de reproduire délibérément ce qu'il venait de produire déjà mais sans trop le savoir. Ou bien il compléta par de petites ajoutes des figures trouvées ou produites fortuitement jusqu'à en faire des dessins pareils à la réalité p. ex. la main, qui se déteint occasionnellement sur un fonds en couleurs et qu'il complète en y ajoutant par après et consciemment les ongles des doigts. Ainsi naquit l'art figuré. «Tout l'art figuré était là en germe et ce germe ne demandait qu'à se développer. Il suffisait que l'individu ayant constaté son pouvoir de créer des images de certains objets, cherchât à étendre ce pouvoir à la production d'images différentes» (p. 60).

Le second et le troisième chapitre s'occupent du contenu de l'art figuré. Ou bien ce sont des représentations d'objets ou de vues: c.-à-d. des images statiques; ou bien ce sont des actions à durée plus longue, des histoires, des scènes, c.-à-d. des spectacles dynamiques. Le second chapitre traite des images du premier genre.

Dans l'art figuré l'artiste peut ou bien ne représenter que tout ce qui tombe sous les yeux (réalisme visuel), ou bien réaliser ce qu'il sait ou ce qu'il juge exact sans se préoccuper du fait que dans l'objet réel ce soit visible ou non (réalisme intellectuel). Alors que le premier genre est propre à l'art classique des adultes des peuples civilisés, le second l'est pour l'art primitif. C'est ce qui explique que souvent l'art primitif omet de dessiner certaines parties visibles du corps, p. ex. les bras et les jambes, parce qu'elles paraissent sans intérêt pour l'artiste primitif, alors qu'il y ajoutera d'autres traits, en réalité invisibles mais qu'il ressent comme substantiels, p. ex. deux yeux sur une tête vue de profil, ou l'indication de la grossesse par la représentation en transparence d'un enfant dans le sein de sa mère, etc. Ce réalisme intellectuel constitue le trait fondamental, qui distingue fondamentalement l'art primitif d'avec le réalisme visuel de l'art classique.

Le troisième chapitre est consacrée à la reproduction figurée des scènes, des histoires, de la narration graphique. Ici encore c'est le réalisme intellectuel, qui caractérise l'art primitif. L'on peut au moyen de certaines indications symboliques projeter en une seule image les différents épisodes d'une histoire (type symbolique). C'est un genre de nos illustrations modernes, qui ne se retrouve nulle part dans l'art primitif. Ou bien l'on peut multiplier les représentations séparées pour les divers épisodes successifs. «C'est le procédé employé avec prédilection dans les images d'Epinal; aussi l'appellerons-nous type d'Epinal» (p. 196). Ou bien encore l'on représente les scènes successives dans une image unique, mais tout comme s'il s'agissait d'épisodes simultanés (type successif). Dans ce cas le personnage principal peut être représenté une seule fois (variété sans répétition) ou bien reproduit à plusieurs reprises (variété à répétition) p. ex. l'histoire d'un enfant qui tombe d'un arbre. L'enfant se trouve au pied de l'arbre; puis deux ou trois fois près du tronc, puis dans les branches; puis suspendu en l'air avec la tête en bas; puis gisant par terre sous l'arbre. Le type successif tout comme le type d'Epinal son caractéristiques pour l'art des adultes des peuples non-civilisés, tout comme ils se retrouvent dans l'art des enfants des civilisés «Comme cette sorte d'art figuré est celle par laquelle nos enfants débutent pour lui substituer graduellement la première à mesure qu'ils avancent en âge et également celle que n'ont pas dépassée quantité d'adultes, elle mérite bien le nom d'art primitif» (p. 252).

Ces quelques indications nous montrent déjà la richesse et l'intérêt du livre. Toutefois l'on ne peut s'empêcher de formuler par-ci par-là des doutes sérieux. Déjà le psychologue de métier n'acceptera pas d'emblée tous les parallèles que l'auteur entrevoit à l'intérieur même de l'art primitif, en d'autres mots entre les dessins des enfants des civilisés et ceux des adultes des non-civilisés. Il paraît bien que l'auteur pour maintenir l'intégrité de son schème n'a pas tenu suffisamment compte de certaines données concrètes, qui semblent difficilement s'y plier. C'est ainsi p. ex. que dans l'art préhistorique aussi



bien que dans la figuration des primitifs, il se trouve bien d'autres dessins, qui n'obéissent pas à ces lois de «l'Art primitif», tel que l'entend l'auteur. D'autre part l'on retrouve cet art primitif en Europe occidentale jusqu'en plein Moyen-Age, l'auteur lui-même en convient. Peut-on encore parler réellement d'art primitif dans ce cas-là?

Mais le livre tel qu'il est donné ici inspirera surtout une forte défiance à l'ethnologue. L'auteur n'est ni préhistorien ni ethnologue; il choisit ses nombreux témoignages et ses exemples à l'appui uniquement d'après les principes de sa théorie sans se soucier de considérations ethnologiques. Constatment il court le risque de se perdre dans le subjectivisme. Nous admettons volontiers que le livre sous sa forme actuelle renferme pour l'ethnologue aussi, bien des indications utiles et intéressantes, mais le présent travail ne devrait être à vrai dire que la première partie d'un travail plus vaste sur le même thème qui traiterait dans sa seconde partie à la lumière des principes psychologiques indiqués dans la première, l'art primitif considéré du point de vue ethnologique. Sans nul doute cette seconde partie viendrait non seulement compléter la première dans une partie essentielle, mais aussi la rectifierait sur plusieurs points. A la bibliographie déjà bien fournie, comptant pas moins de 233 numéros l'on pourrait encore ajouter «Kindheit und Jugend» de CHARLOTTE BÜHLER (Leipzig 1928).

GEORGE HÖLTKE.

**Doering Heinrich.** *Altperuanische Gefäßmalereien*. I. Band: 68 SS. in Quart mit 23 Abb. im Text und 24 Bildtafeln. (S.-A. aus dem Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft. Bd. II, 1926.) II. Bd.: 63 SS. in Quart mit 31 Abb. im Text und 16 Farbtafeln. (Sonderdruck aus dem Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft. Bd. VI, 1931.) Verlag: Kunstgeschichtliches Seminar in Marburg (Lahn). Preis: I. Bd. geb. RM 20.—, II. Bd. geb. RM 20.—, beide Bände zusammen RM 35.—.

Fünf Jahre liegen zwischen der Publikation des I. und II. Bandes. Dieser lange Zwischenraum ist dem ganzen Werk nicht zum Nachteil gewesen. Um wieviel höher steht inhaltlich der II. Band über dem I.! Damit soll nicht gesagt sein, daß der I. Band entbehrlich oder überflüssig wäre. Im Gegenteil. Der Verfasser wie der Leser brauchen den I. Band mit seiner minutiösen Einzelbeschreibung als notwendige Grundlage für die im II. Band weitgespannten Bogen wichtiger Parallelisierungen.

Der I. Band ist vorwiegend deskriptiver Art. Die Untersuchung gilt fast ausschließlich den Gefäßmalereien aus der Gegend von Nazca. Nur im 3. Kapitel werden vergleichsweise auch kurz die Gefäßmalereien von Trujillo, Moche und der Täler von Chicama und Virú genannt. Als Unterlagen dienen hauptsächlich die Gefäße aus der reichhaltigen Sammlung Dr. GRAFFON'S (Berlin-Schlachtensee). Nachdem die Technik und Darstellungsweise der Gefäßmalereien von Nazca behandelt sind, folgen Untersuchungen zur Bedeutung des Trophäenkopfes in den Nazca-Malereien. In der Interpretation der dargestellten Figuren und Dämonen kommt der Verfasser weitgehend zu den gleichen Auffassungen wie seinerzeit SELER. Der „Katzendämon“ ist auch nach DOERING ein Spender der Lebensmittel, „der aber Trophäenköpfe fordert, wenn er spenden soll“ (S. 19). So steht der so oft dargestellte Totenkopf (Trophäenkopf) in unmittelbarer Verbindung mit dem „Katzendämon“, und darum auch wie dieser und wie der „Zackenstabdämon“ und die Frauenköpfe und -figuren in Beziehung zur Fruchtbarkeit, d. h. zum fruchtbringenden Regen. Es folgen dann einige vergleichende Untersuchungen, die zu der Annahme von Beziehungen der alten Bewohner von Nazca zu den Bewohnern der nördlichen oder der anschließenden mittleren Küste von Peru drängen. Sehr wertvoll sind dann die sorgfältigen, bis ins einzelne gehenden Beschreibungen der auf den 24 Bildtafeln wiedergegebenen Malereien.

Der II. Band knüpft zunächst an folgende, schon im I. Band gewonnene Erkenntnis an: „Die Gefäßmalereien haben nicht so sehr den Charakter einer Bilderschrift — insoweit mit ‚Bilderschrift‘ eine Form der Mitteilung gemeint ist — als den Charakter von bildhaften Zauberformeln, die dem Toten geweiht sind; von Nachrufen in das Jenseits; Gebeten, deren

Erfüllung aber nicht nur aus der Gnade der Toten oder göttlicher Wesen erwartet wird, sondern durch die Magie eben der Bilder, ihrer Erschaffung und örtlichen zeremoniellen Verbindung mit dem Toten in den Gräbern erzwungen werden kann“ (S. 3). Es gelingt dem Verfasser, auf Grund des vorgelegten Materials drei Gottheiten genauer und, wie mir scheint, eindeutig zu bestimmen: den Regengott, den Mondgott und die Erdgöttin. Zwei besondere Kapitel sind dem Netzsymbol und dem Regenzauber gewidmet. Das wichtigste Ergebnis des II. Bandes ist zweifellos dieses: Der Verfasser hat unzweideutig ganz überraschende und sich auf Details erstreckende Übereinstimmungen zwischen religiösen Anschauungskomplexen in Nazca (bzw. Trujillo usw.) und in Mexiko (bzw. Maya-Kultur) aufgedeckt und damit die von KRICKEBERG in der SCHMIDT-Festschrift festgestellten, aber sonst noch so wenig herausgearbeiteten „mexikanisch-peruanischen Parallelen“ um einen wertvollen neuen Beitrag bereichert. Besonders gilt das von den Parallelen zwischen dem Nazca-Regengott und dem mexikanischen *Tlaloc* und zwischen der peruanischen und der aztekischen Erdgöttin. Beziehungen dieser Art zwischen den peruanischen und mittelamerikanischen Kulturen lassen sich nicht leugnen. Welcher Teil aber der gebende oder empfangende war, läßt sich heute noch nicht entscheiden, aber soviel ist sicher, daß die Beziehungen wegen der lokal variierenden Formgebung nicht rezenter Natur sein können, sondern in eine sehr frühe Zeit (etwa „alttoltekisch“?) zurückgehen müssen.

Manche der von DOERING aufgestellten oder angedeuteten Parallelen im einzelnen sind noch nicht so ohne weiteres eindeutig. Da werden neue Studien und Funde noch ergänzend und rektifizierend eingreifen müssen. Der Verfasser gibt selbst in manchen Fällen seine Meinung nur mit allem Vorbehalt wieder. In einem Falle (S. 33) hat er sogar selbst schon im II. Bande eine im I. Bande geäußerte Meinung geändert bzw. wesentlich erweitert. Der Verfasser glaubt den symbolischen Charakter der öfters vorkommenden „Treppmuster“ noch nicht interpretieren zu dürfen (I. S. 56). Nachdem KREICHGAUER das „Treppmuster“ wie auch die an den Gelenken der Dämonen eingezeichneten Augen („Gelenkaugen“) in der altmexikanischen Mythologie in Verbindung mit den Vorstellungen über die Symplegaden fand („Anthropos“, XII/XIII [1917/18], 283 bzw. 295), dürfte die Erklärung auch für Nazca auf diesem Wege liegen, zumal es sich bei sämtlichen so kunstvoll bemalten Nazca-Gefäßen ja nur um Grabbeigaben handelt. Aus dieser von KREICHGAUER uns vermittelten Perspektive wird auch vielleicht das „Schachbrettfeld“ (II. Tafel IV und S. 15) verständlich (vgl. KREICHGAUER, a. a. O. 283). Bei den als Wolken anzusprechenden Bogenzeichnungen (II. S. 34) kann man noch an das aztekische Wort *mixuyutl* (MOLINA), *mixyotl* (vgl. *mixyotlalia* = almenar) oder *mixotl* erinnern, das „Almena, Zinne“ bedeutet und eine Abstraktbildung von *mixtli*, Wolke ist. Zu den auf S. 39 bzw. 43 (II.) im Zusammenhang mit *cauac* wiedergegebenen Erklärungen möchte ich ergänzend darauf hinweisen, daß die dem Maya-Tageszeichen *cauac* zugeteilte Gottheit der alte Gott *Itzamná* (= „Haus des Tropfens“) ist, dessen charakteristische Darstellung ein Greisengesicht mit zahnlosem Mund zeigt, und der dem mexikanischen Tageszeichen *quiauitl* (Regen) entspricht. Dieser *Itzamná* ist vielleicht mit dem sogenannten „Alten Gott“ identisch, dessen Begleithieroglyphe die Elemente für „Nacht“ und „Tropfen“ aufweist, und der dem Maya-Tageszeichen *cimi* (Tod), dem mexikanischen *miquitzli* (Tod) und der mexikanischen Gottheit *Tecciztecatl* („Herr der Muschel“ = Mondgott) entspricht. Zu S. 14 (II.) sei erwähnt, daß man in Mexiko den Regengöttern Kinder opferte (vgl. SAHAGUN-SELER, Geschichtswerk, S. 58–59; 356–357). Nach dem Vorgang von FR. RÖCK ist es richtiger, von „beidenköpfigen“, nicht „zweiköpfigen“ Schlangen zu sprechen (II. S. 28). Zu der Notiz von den „hornartig aufgebogenen Nasen“ der beiden *Xiuhcouā* auf dem mexikanischen Kalenderstein (II. S. 28) sei auf die neuesten Ausführungen von H. S. DARLINGTON („Anthropos“, XXVI [1931], 637 ff.) verwiesen. Vielleicht haben die zu einem Auge geformte Schambinde (I. 45) und die auf dem kurzen Kleid gezeichneten Augen (I. Tafel XVI) auch eine gewollte Beziehung zum Gedankenkomplex der Fruchtbarkeit.

DOERING's zweibändiges Werk ist eine Publikation, die man wirklich mit Freude durchstudieren kann. Der Verlag gab der Arbeit ein vornehmes Gewand. Nur zwei



Schönheitsfehler sind mir aufgefallen: vertauschte Buchstaben auf Tafel IV (Bd. I) und die im Text wiederholte Angabe von Tafel XIII A und B (Bd. II. S. 49 ff.), obwohl in Wirklichkeit die Tafel XIII nur eine einzige Abbildung zeigt und das angebliche Bild XIII B in der Tafelbildreihe überhaupt fehlt.

GEORG HÖLTKE.

**Fischer Henri Théodore.** *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde.* (Proefschrift) 148 SS. in 8°. Utrecht (1930?), Drukkerij J. van Boekhoven.

Das Buch beschäftigt sich mit dem primitiven Vorstellungskomplex einer heiligen Hochzeit (*ἑρὸς γάμος*) zwischen Himmel und Erde. In der Psychologie der Naturmenschen ist es gelegen, wofür viele Tatsachen als Beweis angeführt werden können, daß ihr Denken einen stark egozentrischen Charakter hat. Das zeigt sich auch bei der Betrachtung des Universums, das nach Ansicht vieler Naturmenschen nur das Spiegelbild des eigenen Lebens ist. Umgekehrt wirken dann die egozentrischen Vorstellungen über den Makrokosmos wieder rückwirkend auf Wertung und Gestaltung des Mikrokosmos. Der Verfasser nennt diese wechselseitigen Beziehungen sehr bezeichnend Projektion und Reflektierung. In der Einleitung spricht der Verfasser mehr im allgemeinen über diese Wechselbeziehungen, um dann im Hauptstück des Buches an der Hand der zwei Gottheiten Himmel und Erde das Wechselspiel von Projektion und Reflektierung aufzudecken. Wie in der menschlichen Gesellschaft die Ehe das stärkste Band der Gemeinschaft und die Verbindung von Mann und Frau die Quelle für das neue menschliche Leben sind, so verhält es sich auch nach der Projektion der Primitiven im Makrokosmos. Darüber handelt der erste Hauptteil des Buches.

Das Götterpaar Vater-Himmel und Mutter-Erde als Mann und Frau vereinigt sich und daraus sproßt alles Leben auf Erden. Diese Anschauung läßt sich mit mehr oder minder Eindeutigkeit belegen in Polynesien und Indonesien, in Eurasien bei Mongolen (China, Annam, Mongolen) und Indogermanen (Indier, Perser, Römer, Germanen, Letten, Litauer, Kelten, Slaven), in Afrika (in Ägypten) und in Amerika (bei nordamerikanischen Indianern, Mexikanern und Peruanern). Die Art der Befruchtung kann verschieden sein, entweder durch Regen und Sonne, oder durch einen regelrechten Verkehr im anthropomorphen Sinne, oder durch das bloße Beisammensein von Himmel und Erde, die in diesem Falle weniger anthropomorph aufgefaßt werden. Dabei sind Vater-Himmel und Mutter-Erde in ihrem Wesen durchaus nicht gleichwertig. Die Mutter-Erde-Göttinnen erscheinen anfangs als lokale Land-Göttinnen, die dann zu allgemeinen Erden-Göttinnen sich entwickeln; also eine Entwicklung vom Kleineren zum Größeren, vom Besonderen zum Allgemeinen. Diese Entwicklung läßt sich beim Himmelsgott nicht konstatieren.

Der zweite Hauptteil des Buches zeigt dann, wie der Glaube an den *ἑρὸς γάμος* im Makrokosmos wieder auf Anschauungen und Gebräuche im Mikrokosmos zurückwirkt („Reflektierung“). Zwar ist dieser rückwirkende Einfluß nicht so groß gewesen, wie man vielfach wohl angenommen hat, aber es lassen sich doch allerlei Anzeichen und Andeutungen dafür finden: So z. B. die Anschauung, daß Gott ein König und der König ein Gott ist; daß der König als Vertreter des Himmels die Erde befruchtet; daß die Königin zur Erde besondere Beziehungen hat; daß Mann und Frau hier und da wohl als Abbilder von Himmel und Erde angesehen werden; daß vielfach Bräutigam und Braut mit König und Königin und dadurch mit Himmel und Erde parallelisiert oder identifiziert werden. Solche Anschauungen haben sich auch als Relikte in manchen Fruchtbarkeitsriten erhalten und in Kulthandlungen und Feiern, die den *ἑρὸς γάμος* des Makrokosmos zum Inhalt haben.

Das ist der wesentliche Inhalt des Buches. Der Verfasser beschränkt sich hauptsächlich darauf, nach Herausarbeitung der Grundthese das vorliegende Material mitzuteilen, wobei er leider zum größten Teil die sekundären Quellen benutzt. Dabei sind ihm dann einige charakteristische Züge, die zur rechten Beurteilung des Einzelfakturns notwendig gekannt sein wollen, entgangen. Darüber nachher noch ein paar Bemerkungen. Sehr lobenswert ist das Bemühen des Verfassers, sich möglicher Mäßigung in der Beurteilung zu befleißigen und alles Einseitige und Übertriebene möglichst zu vermeiden. Er sagt aus-



drücklich, daß er nicht zu denen gehört, die nun gleich überall den Glauben an die Mutter-Erde finden wollen, denen beispielsweise jede Göttermutter schon von selbst eine Mutter-Erde ist. Er lehnt auch den Panbabylonismus ab und macht überhaupt zu manchen Publikationen sehr feine und treffende kritische Bemerkungen. Besonders sei unterstrichen, daß er sagt, der Glaube an die heilige Hochzeit sei nicht primitiv, soll heißen „uranfänglich“ (S. 15). Beachtenswert ist auch folgende Bemerkung: „Eine Studie, wie die vorstehende, die sich nur mit einem bestimmten Götterpaar beschäftigt, könnte die Meinung aufkommen lassen, als ob der Verfasser dieses Götterpaar als das vornehmste von allen Gottheiten des Pantheons erachte... Das möge man aber durchaus nicht in diesem Sinne auffassen, sondern vielmehr so, daß wir wie ein Regisseur zu Werke gingen, der mit dem Lichte seiner Scheinwerfer zwei Personen in vollbesetzter Szene besonders beleuchtet und so nach vorn holt, ohne daß die anderen dadurch von der Szene verschwinden“ (p. 133).

Einige Sätze des Verfassers, besonders solche, die nicht das Hauptthema des Buches treffen, könnte man mit Fragezeichen versehen. Ich will auf Einzelheiten nicht eingehen, sondern hier nur noch ein Kernstück der Methode berühren. Es ist bedauerlich, daß der Verfasser von guten Ansätzen eigentlich nicht bis zum Grundprinzip kulturgeschichtlicher Forschungsmethode vorgedrungen ist, jenes Prinzip, das da sagt: Jedes Kultur-element darf grundsätzlich nicht gesondert, sondern nur im Verband seiner ihm eigentümlichen Kultur gesehen und gewertet werden. Gute Ansätze zu dieser Methode hat der Verfasser wohl, so z. B., wenn er es ablehnt, aus gleichnamigen Ausdrücken bei verschiedenen Völkern allein schon auf eine Gleichheit der mythologischen Anschauungen zu schließen (p. 118). Diese einfache negative Ablehnung in eine positive These verwandelt, hätte ihn zum Grundprinzip der ursprünglichen Kulturgebundenheit aller Einzel-elemente geführt. Dann wäre es auch klarer geworden, daß der Glaube an den *τερὸς γάμος* einer Kulturmischung eigentümlich ist, deren Komponenten von Haus aus wesentlich verschieden sind. Während der Gedanke von der Erde als „Mutter-Erde“ typisch mit Ackerbau, Mutterrecht, mutterrechtlicher Kultur verbunden ist, weist der Glaube an den Himmelsgoß auf die Kultur der Wanderhirten. In diesem Sinne würden dann auch einige an sich mißverständliche Sätze des Verfassers richtig verstanden werden können, z. B.: „Je mehr eine Gottheit Naturgottheit blieb, je mehr sie von der materiellen Seite (z. B. im Namen) beibehielt, um so weniger Bedeutung erlangte sie im Pantheon“ (p. 95).

GEORG HÜLTKE.

**Ricard Robert.** *Etudes et Documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal.* (Collection de la section scientifique de l'Aucam. No. 1.) 237 pp. 8°. Louvain 1930. Secrétariat de l'A. U. C. A. M., Rue des récollets 8. Prix: Frs. 60.—.

Ce petit livre a bien trop de valeur, pour qu'on puisse se contenter d'une simple récénsion de quelques lignes. Son contenu est d'ailleurs bien trop riche et trop varié, qu'on pourrait le résumer en quelques traits. L'auteur fait preuve d'une connaissance étonnante de documents imprimés et manuscrits ayant trait à l'histoire du Mexique des premiers temps après la conquête espagnole. Il réunit dans ce livre les données de 18 publications parues antérieurement en divers endroits mais fort difficilement accessibles pour beaucoup de savants et dont chacune renferme des notes et des remarques complétives d'autres auteurs ou des publications uniques de sources manuscrites. Quant au contenu, presque toutes les données ont trait aux débuts de l'histoire de la Nouvelle Espagne (Mexique); l'auteur les a arrangées en se mettant au point de vue des missions d'Espagne et de Portugal. Grâce à cette disposition, cet ensemble de détails disparats acquiert une unité externe. Dès lors cet ensemble documentaire rendra tout d'abord un service éminent aux missiologues, qui viendront l'étudier ou le consulter, mais ensuite il sera également indispensable aux ethnologues, spécialement aux Americanistes et Mexicanistes. Il serait difficile de lui trouver son pendant, tant ce bref résumé contient d'originaux, de notes

complémentaires, de rectifications et de références bibliographiques. L'exposé succinct du contenu va nous en convaincre.

Dans le premier chapitre l'auteur prouve que les statistiques de LAS CASAS, ayant trait à la mortalité des Indiens ne peuvent être exactes; que pareillement ses autres observations ne peuvent être acceptées sans réserves critiques; que parmi les Espagnols du Nouveau Monde il n'est pas le seul à émettre cet avis, mais qu'il y en eut bien d'autres qui jugèrent de même. Le deuxième traite de MELGAREJO, qui comme missionnaire n'a pas laissé une bonne réputation. Il en donne quelques motifs et explications. Le chapitre suivant contient des «remarques et annotations à propos du manuscrit et des diverses éditions de l'Historia» de MOTOLINIA. L'édition de KINGSBOROUGH est trop superficielle et dès lors sans valeur. Ces pages renferment une masse de références précieuses biographiques bibliographiques. Vient alors la première publication de 5 documents originaux de l'«Archivo General de Indias» à Séville, qui ont trait à l'histoire des Franciscains au Mexique. Il s'agit d'une lettre de JUAN DE GAONA, une autre du JUAN DE TAPIA, renfermant entre autres des détails intéressants sur l'ethnographie des peuplades et tribus du Mexique du N. E., une de FRANCISCO DE TORAL, une des habitants de Zacatecas, une d'ANGEL DE VALENCIA. Dans le paragraphe suivant nous trouvons la première publication d'une procuration en faveur de LAS CASAS, datant de l'an 1554. Le chapitre qui suit nous livre une courte biographie d'ALONSO DE MONTÚFAR et la première publication de 4 lettres originales de ce second évêque de Mexico. Ces lettres sont conservées actuellement à Séville et traitent surtout de la dîme et du clerge séculier au Mexique. L'auteur fait suivre la première lettre de deux appendices, le premier concernant la construction et l'érection de la cathédrale de Mexico, le second renfermant une lettre de JUAN NEGRETE (1554). Dans le paragraphe suivant nous trouvons pour la première fois la publication de deux listes des religieux Augustins au Mexique (1563). Des 122 religieux énumérés, l'auteur en identifie 87 et ajoute à chacun de ces noms une notice biographique précieuse. On remarquera dans la deuxième liste après chaque nom l'indication des connaissances linguistiques du religieux en question. Le chapitre suivant décrit le collège Indien de Tlatelolco, qui devint renommé grâce à l'activité de MOTOLINIA, OLMOS et SAHAGUN. Je voudrais émettre ici le vœu et l'espoir que l'auteur puisse faire paraître bientôt l'ouvrage qu'il annonce en note: «Conquête spirituelle du Mexique» car sans nul doute l'auteur grâce à sa remarquable connaissance de spécialiste nous ouvrira des horizons tout nouveaux. Dans le paragraphe suivant la publication d'une lettre de LUIS DE LEÓN ROMANO, qui renferme des indications intéressantes sur la situation politique et religieuse au Mexique au XVI<sup>e</sup> siècle. Le mot aztèque indiqué à la page 167 (note 8) doit se lire: *tianquiztli* (non *tianquitzli*). Le chapitre suivant est une traduction française d'un récit de MOTOLINIA sur le martyre de trois enfants indiens au Mexique. L'article suivant sur les «Pláticas», édités par P. PÓU, renferme des remarques intéressantes de l'auteur à propos du caractère de SAHAGUN. Les remarques ont déjà été mises à contribution par BOUWMAN dans son travail «BERNARDINO DE SAHAGUN en zijn wetenschappelijke Missiearbeid onder de Azteken» (Collectanea Franciscana Neerlandica, s'Hertogenbosch, 1927). Quant à la question de la langue originale des «Pláticas», l'auteur ne partage pas l'avis de PÓU et se prononce plutôt pour le Latin. Je prépare moi-même une traduction allemande de l'édition aztèque des «Pláticas». Peut-être pourra-t-on trouver plus tard par des comparaisons critiques de style quelques points d'attache concrets, qui permettent de résoudre ce problème. Le chapitre suivant nous apporte quelques indications sur la vie de NICOLÁS MELO. Elles sont suivies d'une étude plus fournie sur ANTONIO VIEIRA, l'ami dévoué des Indiens du Brésil. Le livre se termine par quatre articles ayant trait à l'Islam. Le premier touche quelques problèmes missionnaires, qui se posent, quand on compare la mission des Indiens et celle des Maures. Le second renferme quelques remarques sur les travaux linguistiques de PEDRO DE ALCALÁ. Le troisième nous raconte le martyre de deux marocains catholiques, GONÇALO et JOÃO VAZ. Le dernier enfin retrace la position prise par l'humaniste flamand CLÉNARD quant à la croisade pacifique contre l'Islam.

GEORGE HÜLTKE.



**Hassinger Hugo.** *Geographische Grundlagen der Geschichte.* Band II der Geschichte der führenden Völker. Mit 8 Karten und XIII + 331 SS. HERDER & Co., Freiburg 1931. Preis geb. Mk. 10.50.

Dieser zweite Band des auf 30 Bände berechneten Werkes behandelt die geographischen Einflüsse auf die Menschheitsgeschichte. Der Wohnraum der Völker wird nach seiner natürlichen Form und seinen für die Kultur vorteilhaften und hemmenden Eigentümlichkeiten geschildert. Der Verfasser zeigt, warum die ältesten Brennpunkte des historischen Lebens an bestimmten Punkten der Erde auftraten, und wie Land und Meer, Gebirge und Flüsse den Gang der späteren Kultur nach bestimmten Richtungen lenkten. Dieser Zweig der Geschichtswissenschaft ist noch nicht alt, seine Behandlung hat deshalb mit vielen Unsicherheiten zu kämpfen, die der Verfasser mit mehr Geschick als manche andere zu überwinden sucht. Eine Probe seiner Darstellung wird zur Orientierung des Lesers beitragen. „Wenn das Mittelmeergebiet nicht von Schwarzen überflutet wurde, hat es das nur dem Schutzgürtel der Sahara zu verdanken. Umgekehrt hat aber auch dieser bewirkt, daß Afrika, obgleich es vor den europäischen Gestaden liegt, so lange unbekannt und unerforscht blieb, daß der *Orbis antiquus* hier seine Südgrenze fand. Wohl sickerten an den Karawanenpfaden immer Güter und Menschen aus Innerafrika in spärlichen Rinn-salen in die afrikanischen Mittelmeerländer ein, aber in größerem Ausmaße hat nur das mit Nubien und dem Sudan durch den Nil verbundene Ägypten diesen Vorgang erlebt.“ Die in dem Buch gebotene Ergänzung der Weltgeschichte wird ohne Zweifel vielen willkommen sein.

D. KREICHGAUER.

**Semper Max.** *Rassen und Religionen im alten Vorderasien.* Mit Titelbild, 8 Textabbildungen und 8 Tafeln. Kulturgeschichtliche Bibliothek, Band VI. X + 468 SS. Heidelberg 1930, KARL WINTER. Preis geb. Mk. 28.—.

Wir haben hier das Buch eines outsiders vor uns, mit den Vorzügen und Fehlern eines solchen. Der Verfasser ist weder Philosoph noch Ethnolog, und doch nehmen diese Wissensgebiete in seinem Werke einen breiten Raum ein. Seine Aufgabe deutet er in der Einleitung mit wenigen Sätzen an: „Bestätigt sich auch für die alte Zeit und die Geschichte ihrer Religionen der aus der gegenwärtigen Wissenschaftsgeschichte gezogene Schluß, daß Gedanken gebunden sind an das Volkstum, das sie erzeugte, und daß sie beim Austausch Wesen und Triebkraft ändern? Und welche beobachtungsmäßigen Erfahrungen stützen hier die Theorie, daß das Schicksal einer Kultur an das der tragenden Rasse gebunden sei? Wie grenzt sich hier der Wirkungskreis der erblichen Veranlagungen gegen den anderer, unstreitig vorhandener Gestaltungsmächte ab?“ Die Untersuchung besitzt als engeres Ziel die Herausstellung des Verhältnisses der Arier zu den Völkern ihrer Umgebung, besonders zu den Kaukasiern, deren hervorragende Rolle im hohen Altertum besser gewürdigt ist, als man es von einem Geologen und Vorgeschichtler erwarten sollte. Die Kaukasier lassen „einen gerade für die hier erstrebte Einsicht höchst wichtigen Typus erkennen, einen geistigen Gegensatz zu dem der alten Semiten und Germanen. Aus inneren und äußeren Gründen wird also Volkstums- und Religionsgeschichte der Arier und der Kaukasier den eigentlichen Gegenstand der vorgelegten Untersuchungen zu bilden haben“.

In seinen Mitteln geht der Verfasser eigene Wege. Er will z. B. die seit mehreren Jahren immer mehr versinkende Ansicht wieder zur Geltung bringen, daß Konvergenz von Kulturformen eine häufige Erscheinung sei und daß sie angenommen werden müsse, bis Übertragung nachgewiesen werden könne. Ein solcher Fehler in der Methode wird seinen Entwicklungen Eintrag tun. Weder die eine noch die andere Art der Erklärung darf Platz greifen, bevor sie durch Gründe wahrscheinlich gemacht werden kann. Warum sollte die Konvergenz so bevorzugt sein, da doch die Anzahl gut bekannter Fälle bei ihr fast verschwindet, während es gelungen ist, Übertragungen in so vielen Fällen genügend plausibel zu machen?



Das Material des Verfassers ist reich. Er behandelt im ersten Buch die Ethnographie des alten Vorderasien, im zweiten arische und kaukasische Götter, im dritten ägäische und kleinasiatische Religionen, im vierten Geistesarten und Kreuzungen, im Abschluß Kulturrassen und Kulturschicksal. Hier kommt er auf einen seiner Lieblingsgegenstände zurück, die Wirkungen der Rassenmischungen. Erst diese, „vorausgesetzt, daß sie eine günstige Beschaffenheit der erblichen Geistesanlagen erzeugten, gaben den Anstoß zu kulturellen Bewegungen, weil sie zwangsmäßig den bis dahin im Stillstand bearrrenden Völkern zu Bewußtsein brachten, daß die Lebensformen und die Denkinhalte überhaupt anders als die bisher überlieferten sein können. Nun wurden ungleichartige Begabungen und Vorstellungen zusammengeführt“.

Was den im allgemeinen vorteilhaften Eindruck des Buches am meisten stört, ist die verwaschene Darstellung philosophischer und religionsgeschichtlicher Gedanken. Zu ihrer Charakterisierung seien zwei Beispiele angeführt. „Als eine religions- und weltgeschichtliche Tat der Arier und insbesondere der Perser ist zu buchen, daß sie von allen Völkern der Erde zuerst das Weltgeschehen unter dem Aspekt der Ethik anschauten, allein unter den Indogermanen, aber auch allein unter den Völkern Vorderasiens. Weder die kaukasischen Stämme noch auch die Semiten gelangten aus eigener Kraft zur Aufstellung ethisch getönter Gottesbegriffe, während bei den Ariern der in ferne Urzeit fallende Keim und ein länger als ein Jahrtausend umfassendes Entstehen immer neuer Gestaltungen zusammenhängend zu verfolgen ist: die älteren entarteten und neue entstanden, die immer wieder und immer reiner das Ziel auffaßten, das eigentlich und von Anfang an dem geistigen Bedürfnis des Volkstums als das erstrebte vorschwebte.“ Noch sonderbarer hört sich folgender Satz an: „In der Gegenwart wird es als schlimmer Justizmord und schwerster sittlicher Verstoß betrachtet, einen Unschuldigen leiden zu lassen für das Verbrechen anderer, und doch, wenn dieser Vorgang als Grundgedanke des Christentums vorgetragen wird, so bleibt die Möglichkeit einer sittlichen Verurteilung außerhalb des Gesichtskreises.“ Welche Konfusion! Wenn der Verfasser auf einen größeren Leserkreis rechnet, wird er in der zweiten Auflage vieles präziser fassen müssen.

D. KREICHGAUER.

---

**Cauvet G.** *Les Berbères en Amérique. Essai d'ethnocinésie préhistorique.* 455 pp. J. BRINGAU, Alger 1930.

Cette étude nous apporte une nouvelle contribution au problème de la parenté des peuples de l'Ancien et du Nouveau Monde. L'auteur ne traite qu'en passant les points de culture matérielle, que tous les autres chercheurs mettent à l'avant-plan à côté de la linguistique. Ce qui l'intéresse avant-tout, ce sont les noms de peuplades, de fleuves, de vallées et de montagnes. Il insiste surtout sur ce fait, que les noms propres sont fort vivaces: ils accompagnent les groupes au cours de leurs migrations et sont fréquemment réemployés pour désigner les divers points du nouveau milieu occupé. Cet attachement à des noms usuels du pays d'origine s'est conservé jusqu'à nos jours. Pour ses recherches l'auteur part des pays septentrionaux de l'Asie centrale: c'est là que se retrouvent le plus de correspondances tant pour l'Europe que pour l'Amérique. C'est la contrée des Touraniens, qui fut la plus prolifique. Le nom peut dériver du fleuve Toura, affluent du Tobol-Obi. Dans le pays de l'Amour l'on retrouve un autre fleuve Toura, qui aura acquis ce nom lors de la migration orientale des Touraniens. A ce propos l'auteur renvoie au nom de l'ancêtre sémitique Tour, aux Tauri, Taurini, Taurisci, Turones, à Tours, Tournay, Tournaux, Tourny, Tournus, Tournon, etc. Il en va de même d'un autre fleuve du pays de l'Obi, le Kalet. Il aurait donné les Celtes, les Calédoniens, les Keleti ou Calètes du pays de Caux en Gaule et du lac Noubas en Afrique, les Galla de Gaule et d'Abyssinie, les Galoeci d'Espagne, les Galates et bien d'autres. Pour les Pélasgiens il trouve des indices dans le Belakowa, affluent de l'Obi, dans le lac Belakofskoi, dans les fleuves Belac et Belaïa, dans les noms d'endroits de Caucasic: Belagori, Belakauï, Baladjari, en Afrique du Nord dans les noms: Beladja, Belagoun, Belahdja, Belasga, en Gaule où la trace de leur nom se lit dans Pelasgia, nom primitif de l'Ouessant et de nombreuses localités comme

Belarga, Blagny, Bléguiers, etc. L'auteur énumère des séries pareilles pour Volga (cfr. Bulgar), qui dérive du nom de Rha ou Rhea et pour le Syr Daria. Rappelent le premier les noms des Reii des Basses-Alpes, les Raetii, Rhenus et Rhodanus; quant au second le fleuve Syra du bassin de l'Obi, on le retrouve dans les noms Sirieni de Sibérie, et Syrie. Le Syr Daria s'appelait jadis Araxes; ce nom transporté au Caucase, en est reparti avec les Ibères dans leurs migrations mondiales: en France, Aracone, Araca, Aragon, Arara; en Espagne, Aragon, Alagon, peuple des Arevaci etc.; en Asie Mineure Araxa; en Afrique Arara, El Harrar, El Harrache, Larache, Harrar, Haractah, Harraga, Haraka, etc.; en Birmanie, Mont Arakon. L'auteur parvient à grouper dans sa riche documentation ses séries de noms de peuplades autour de 10 noms de fleuves asiatiques. «L'arrivée jusqu'en Europe de migrations de l'Extrême-Orient est d'autre-part confirmée par une découverte des plus importantes. Dans la grotte du Prince à Grimaldi (Riviera) on a trouvé des débris de *Cassis rufa*. Ce coquillage, qui ne se rencontre ni dans la méditerranée, ni dans la Mer rouge, est une espèce de Casque propre à l'Océan Indien, où il habite à partir de l'île de Socotra vers l'Est et vers le Sud.» La partie centrale du livre traite des relations entre l'Ancien et le Nouveau Monde; l'auteur énumère une série de 150 termes parallèles, parmi lesquels les suivants: 1) dans le pays de l'Obi: Oulgoungou, ancien nom de l'Irtych et Algonkins, Algonmequinos (Canada), Alguezuycas (Nouvelle Espagne). Seukeuck à côté de Senecas (Iroquois), Sevenes (Canada); Angara à côté de Angaras (Perou), Angararos (Brésil), Angarues (Pérou). Chikchik à côté de Chichiques (Vénézuëla), Chichimèques (Mexique), Toubaa à côté de Tobas (Argentine), Tobayaras (Brésil), Topa, Topi, Topu, Tupi, Tupu (Amérique du Sud). 2) Vallée de la Katanga à côté de Catongos (Pérou), Catujanes (Mexique). 3) Kolyma à côté de Colimas (Colombie). 4) Bassin de l'Amour, Chilka à côté de Chilcates (Alaska), Chilicotes (U. S. A.), Chilcotines (Canada), Chilcanos (Chili), Chilquis (Pérou). 5) Tola à côté de Toltecas (Mexique), Tultecas (Nicaragua), Tulas (Florida), Tularenos (U. S. A.), Tuliecas (Mexique), Tullianos (Tucuman). 6) Tschin (Chine) à côté de Chinatos (Vénézuëla), Chinaltecas, Chinantecas et Chinarras (Mexique), Chinamecas (Guatémala), Chinandegas (Nicaragua), Chinocks (Colombie). Qu'on se rappelle également les Chinalough du Caucase.

Un autre groupe intéressant est constitué par les noms, tirés de CÉSAR, de TACITE, de TITE-LIVE. P. ex. les Betas (Colombie), Betayes (Paraguay), Betasii (Germanie); Euetes (Bolivie), Euetes ou Venetes (Ilyrie); Lituami (U. S. A.), Lituani (Europe), Lituaiia (affluent de l'Iénissei); Meriones (Colombie), Méreus (Sarmatie), Mérieus (Russie), Morini (Flandre), Meryaks (Inde), Merine (affluent de l'Amour). Osas (Argentine), Osages (U. S. A.), Osi (Germanie), Osones (Panonie), Osismii (Gaule), Ossèthes (Caucase), Ossa (affluent de l'Iénissei); Solvias (Colombie), Silvanectes (Gaule), Silves (Caucase), Silvacaë (Libye), Silva (affluent du Volga). Les noms de l'Europe centrale et occidentale, cités pour la plupart par CÉSAR et TACITE réservèrent une surprise à l'auteur: des 77 noms propres qu'il peut comparer sur l'ancien et le nouveau continent et qui ne peuvent avoir émigré que du côté occidental, il en retrouve 34 en Germanie, plusieurs en Gaule, mais aucun en Scandinavie ni en Angleterre. Il semble que le courant migratoire de l'Asie n'a recouvert dans l'Ouest que le massif du continent européen. De là les migrants auraient passé l'Océan atlantique. Cette supposition, bien peu de lecteurs l'admettront, probablement aucun ethnologue. Il faut concéder toutefois, que certains faits paraissent nettement plaider en sa faveur; p. ex. les Matabélés des Zoulous et les Matabeles en Colombie, ou les Galibis de l'île de Ceylan, les Galibi de la Guyane française, les Galibi près de Timboubou; ou les Oromos d'Abyssinie et les Oromos de Bolivie. La route par la Mer de Bering reste cependant la plus plausible.

Sans doute les linguistes auront bien des critiques à formuler contre les combinaisons hasardées de ce comparatiste hardi mais ses meilleurs résultats ne se laisseront pas nier. Il faut même citer ce travail désordonné d'un «homme à tout dire» comme un des plus retentissants des dernières années.

D. KREICHGAUER.



**Bestgen Albert.** *Gedanken und Bausteine einer Kosmologie.* Ein Weg zur Erforschung des Lebendigen. Als Beitrag zur Kalenderreform des Völkerbundes gedacht. Mit vielen Tafeln und Zeichnungen. 47 SS. Horus-Verlag, Bern 1930. Preis: RM 4.—.

Der Verfasser hat mit großem Fleiße viele Zahlenspielerien aus dem Kosmos ausgesonnen und diese auch mit biblischen Zahlen in Verbindung gebracht. Einzelne davon werden auch kritische Leser interessieren. Er will seine Überlegungen zur Grundlage einer Kalenderreform machen, doch damit wird er kein Glück haben. Unter den von vielen Seiten angestrebten Reformen wird jene am meisten Aussicht auf Erfolg haben, welche neben leicht auszudenkenden Vereinfachungen die historische Struktur des Kalenders möglichst schont. Das ist hier nicht gelungen. Die 12 Monate des Jahres sollen nämlich je 30 Tage besitzen, die Woche 6 Tage. Als Ergänzung der so untergebrachten 360 Tage sollen fünf Tage im Abstand von je genau 72 Tagen, angefangen mit dem Weihnachtsfest, eingeschaltet werden, ohne in der Wochenrechnung mitgezählt zu sein, so daß doch jedes Jahr mit dem gleichen Tage beginnt. Die fünf eingeschalteten Tage bilden die einzigen großen Feste im vorgeschlagenen Schema. „Nur das Osterfest muß beweglich bleiben, denn eine Festlegung dieses Tages wäre absurd, weil der Tag aus dem ätherischen Plusrhythmus entsteht. Er sollte demnach mit der Frühlings-Tagundnachtgleiche zusammenfallen, muß also mit dem Frühlingspunkt wandern.“ Ein Beispiel aus der Ziffernkabalistik möge dies Referat beschließen: „Alle Zahlen, welche kosmische Bedeutung haben, verkörpern die Zahl 9 in sich: 18 Atemzüge, 72 Pulsschläge, 21'6 Brutzeit Huhn ( $2 + 1 + 6 = 9$ ), 28'8 Brutzeit Ente, 153 Sonnentage, 33'3 Jahre das Christusalter, 66'6 Petrusalter und Körperlängen (bei 200 Ellen), 99'9 Johannesalter (300 Ellen, Länge der Arche Noah), 2160 Jahre Sonnenrücklauf durch ein Tierkreiszeichen, 25.920 Jahre Sonnenrücklauf durch alle Tierkreise, 21'6 Tage Sonne um ihre eigene Achse, 5184 Jahre à 5 Stunden Plus = 25.910 Stunden oder 1080 Tage, der Osiriswinkel 26'1, das menschliche Gehirn im Gehirnwasser schwimmend  $\frac{1}{72}$  seines spezifischen Gewichtes ... Alle Zahlen, die diese Neunergrundzahl nicht in sich tragen, sind im Kosmos unmöglich einzuordnen.“ D. KREICHGAUER.

**Lentz F. J.** *Aus dem Hochlande der Maya.* XVI + 487 SS. in Großoktav. Mit 16 Dreifarben-Tiefdrucktafeln nach Aquarellen des Verfassers. 106 Abb. auf Kunstdrucktafeln, 9 Textzeichnungen und 1 Karte. Stuttgart 1930. Verlag: STRECKER & SCHRÖDER. Preis: geh. RM 211.—, geb. RM 24.—.

Als feiner Beobachter und guter Stilist zeichnet der Verfasser „Bilder und Menschen an seinen Wegen durch Guatemala“. In behäbiger Breite schreitet die Schilderung durch Land und Leben des heutigen Guatemala. So kann das Buch vielen etwas sein: Der Laie findet die unterhaltsame und nie langweilige Schilderung eines fremden Landes; den Künstler ergötzen die meisterhaft festgehaltenen Stimmungen aus Natur und Volksleben; der Geograph hat hier wertvolle Angaben über Boden- und Gesteinsformationen; der Deutsche liest mit Interesse und Sympathie von den Arbeiten und Erfolgen eines wackeren Landsmannes auf weitvorgesobenem Posten; dem Sprachforscher sind gelegentliche Angaben linguistischer Art wertvoll. Auch der Fachethnologe findet hier und da eine Notiz, die er gebrauchen kann. Der Verfasser hat das Buch seinem Lehrer, Herrn Geheimrat Prof. Dr. KARL SAPPER in Würzburg gewidmet. GEORG HÖLTKE.

**Podewils-Dürniz Gertrud von.** *Legenden der Chibcha.* Nach spanischen Chroniken erzählt. 121 SS. in Oktav. Mit 8 Tafeln und zahlreichen Zeichnungen. Stuttgart 1930. Verlag: STRECKER & SCHRÖDER. Preis: geh. RM 3.50, geb. RM 5.50.

Das Büchlein ist zunächst nicht für den Wissenschaftler geschrieben, wenn auch die Verfasserin alle in den Legenden genannten Orte persönlich aufgesucht und nach Studium



der Chibchagrammatik von URICOECHEA die Orts- und Eigennamen entziffert und übersetzt hat. Die Verfasserin wollte die gehaltvollen und in ihrer Art reizenden Legenden eines alt-amerikanischen Kulturvolkes in weiteren Kreisen bekanntmachen. Das ist ihr dank einer feinen Einfühlungsgabe und einer künstlerisch stilisierten Sprache vollauf gelungen. Als Künstlerin nimmt sie für sich die dichterische Freiheit in Anspruch, die von den alten spanischen Chronisten überlieferten Legenden in eine moderne, und damit in eine mehr oder minder subjektive Form zu gießen. Vom Standpunkt des gesteckten Zieles aus ist dagegen natürlich nichts zu sagen. Aber zur wissenschaftlichen Ausbeute ist das Buchlein nicht geeignet. Der Fachmann wird zu den Quellen selbst gehen oder die von KRICKBERG besorgte, mit wissenschaftlichem Apparat versehene, getreue deutsche Übersetzung zur Hand nehmen („Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca“. Jena 1928). Was im „Geleitwort“ auf S. 10 GERARDO ARRUBLA über einen zeitgenössischen Gelehrten sagt, wird man in dieser Form in Europa nicht unterschreiben.

GEORG HÖLTKE.

---

**Krieg Hans, Prof. Dr.** *Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Gran Chaco-Expedition (Geographische Übersicht und illustrierter Reisebericht)*. XII + 95 SS. 3 Vierfarbendrucke, 105 Abb. und 17 Kartenskizzen, Oktav, brosch. STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1931. Preis RM 22.—.

Der vorliegende geographische Bericht über den Reiseweg der deutschen Gran Chaco-Expedition ist eine grundsätzliche Voraussetzung für das volle Verständnis der zoologischen und ethnographischen Sonderabhandlungen dieses wissenschaftlichen Unternehmens. Vor allem wird hier dem Geographen das weite Landschaftsbild des Gran Chaco aufgerollt, das eine tieferdringende Ergänzung durch einen kurzen, beschreibenden Auszug aus dem Bericht über den Marsch durch die einzelnen Landschaftstypen erhält. Daran anschließend werden einige Erfahrungen über die Daseinsweise und Geistesverfassung der Indianer sowie über mancherlei Einzelercheinungen allgemeiner und besonderer Art niedergelegt. Klare Bilder sind in reichlicher Auswahl beigegeben. Als erster Band der Veröffentlichungen dieser Expedition ist früher das Werk über „Die Vögel“ von ALFRED LAUBMANN erschienen, auch aus der Feder von HANS KRIEG liegen bereits zwei Bücher vor. Was an weiteren Sonderberichten zu erwarten ist, kann noch nicht bekanntgegeben werden.

MARTIN GUSINDE.

---

**Weinert Hans Dr.** *Menschen der Vorzeit*. Ein Überblick über die altsteinzeitlichen Menschenreste. VII + 139 SS., 61 Abb. FERDINAND ENKE-Verlag, Stuttgart 1930.

„Bestimmend für die Abfassung dieses Buches war sein Umfang. Über den Menschen der Vorzeit ist genug geschrieben worden; hier handelt es sich um einen kurzen Überblick über die altsteinzeitlichen Menschenfunde.“ Eben diese räumliche Beschränkung, die der Verfasser sich auferlegen mußte, begründet den schätzenswerten Vorteil dieses Werkes, das eine knappe und sachliche Zusammenfassung des vielseitigen und reichhaltigen Stoffes geworden ist, trotzdem aber in allem Wesentlichen die erforderliche Vollständigkeit erreicht hat. Bei der Gesamtbeurteilung bleibt zu beachten, daß „die menschliche Stammesgeschichte als Leitgedanke dem Ganzen zugrunde gelegt worden ist; man kann nicht über vergangene Menschenformen sprechen, ohne die Abstammungsfrage zu berühren“. Tatsächlich beherrscht und bestimmt dieser Gedanke alle wichtigen Urteile und Entscheidungen, in dem Sinne nämlich, „daß der Mensch wie alle anderen Lebewesen nicht plötzlich als ‚fertiger Mensch‘ auf der Erde erschien, sondern daß er — genau wie die anderen Organismen — den gleichen Entwicklungsgesetzen unterworfen war.“ „Da an der Entwicklung selbst nicht mehr zu zweifeln ist, müssen auch unsere Vorfahren über die

Altsteinzeit hinaus dagewesen sein; schließlich nicht mehr als Menschen, sondern als deren Vorläufer — als Menschenaffen“ (S. 127). Wir müssen bemerken, daß trotz starker Betonung mancher Einzelbehauptungen und des Leitgedankens als solchen uns der Beweis für manche Deutung noch längst nicht als zwingende Tatsache erscheint.

MARTIN GUSINDE.

**Moreno Manuel M.** *La organización política y social de los Aztecas.* 87 pp. in 8°. México 1931. Sección Editorial. Universidad Nacional de México Autónoma.

BANDELIER, der bekannte Soziologe im letzten Jahrhundert, hatte sich u. a. auch mit den sozialen Verhältnissen in Altmexiko beschäftigt und in seinen Sonderschriften über diesen Gegenstand etwa folgende Gedanken geäußert: Das Gemeinschaftsleben der Azteken hatte als Grundlage ausschließlich die Clan-Verbände. Es gab in Altmexiko weder einen Staat noch eine Nation noch eine politische Gemeinschaft irgendwelcher Art, ebenso wenig wie Rang- und Standesunterschiede. Diese Clan-Gemeinschaft war nach ihm eine Militär-Demokratie. Die einseitigen und extremen Theorien BANDELIER's haben in den letzten Jahrzehnten allgemeine Ablehnung gefunden, so auch von seiten bedeutender Mexikanisten. Das vorliegende Buch ist aber die erste größere Kritik an allen Grundgedanken BANDELIER's in ihrer Anwendung auf Altmexiko. Der Verfasser zeigt, daß die Theorie BANDELIER's in ihrer Totalität für aztekische Verhältnisse vollständig falsch ist. Auf Grund der alten Quellen läßt sich, wie der Verfasser darlegt, eindeutig feststellen: daß die Azteken in einem wirklichen Staatsverbände lebten, der zwar seine höchste Vollendung noch nicht erreicht hatte, aber als Übergangsform *sui generis* alle wesentlichen staatlichen Elemente enthielt; daß das Gemeinschaftsleben nicht nur durch Bluts- und Familienbände, sondern vor allem durch staatliche und politische Bände geregelt und gehalten wurde; daß es in dieser Gemeinschaft die größten sozialen Unterschiede an Rang und Stand gab; daß man die aztekische Regierungsform am besten als eine „theokratische Militär-Oligarchie mit Tendenzen zur Monarchie“ bezeichnet, bis durch die Reformen des letzten Aztekenherrschers durch Konzentration der Macht und Autorität auf seine Person eine fast reine monarchische Regierungsform erreicht wurde.

Der Verfasser hat das Ziel, das er sich setzte (nämlich BANDELIER's Theorie zu widerlegen), gut erreicht. Dafür und für die kurze, übersichtliche Darstellung der einschlägigen Materie wird ihm die Mexikanistik dankbar sein. Trotzdem muß es der Referent lebhaft bedauern, daß MORENO das hochbedeutsame Thema intensiv und extensiv nicht ausführlicher angegriffen hat. Der Eindruck der Enttäuschung, der sich beim ersten oberflächlichen Überblick über das Werk einstellte, dann aber beim genaueren Durch- und Einblick etwas zurückgedrängt wurde, steigt am Schluß beim Rückblick über die Arbeit erneut wieder auf. Das gilt besonders, was die ganze Darstellung angeht, für die Benutzung nur weniger Quellen, ohne kritische Konfrontierung der sich widersprechenden Angaben; ferner für die allzu summarische Zitationsweise, die eine Nachprüfung der Einzelbelege fast unmöglich macht. Leider kennt der Autor nur die spanisch geschriebene Literatur, die Arbeiten von SELER, KOHLER und WUNDT nur aus den spanischen Übersetzungen. Die Namen anderer deutscher Spezialisten, wie W. LEHMANN, KRICKEBERG, K. TH. PREUSS, WINTZER, HÖLTKE, sucht man vergebens in dem Buche. Daß der Verfasser immer IXTLIXOCHITL (passim) statt IXTLILXOCHITL und CAROCCI (p. 80) statt CAROCHI schreibt, ist nicht gerade ein Zeichen peinlichster Akribie. Die größten Bedenken des Referenten treffen den Vorgarten der Studie, wenn man so sagen soll, nämlich die einleitenden allgemeinen theoretischen und kulturgeschichtlichen Erörterungen über Werden und Wesen von Familie und Staat. Trotz mancher sehr guter Bemerkungen (z. B. Ablehnung uranfänglicher Promiskuität [p. 4] usw.) bleibt doch vieles recht zweifelhaft, manches wird heute geradezu heftigst angegriffen oder ist schon bereits endgültig abgelehnt.

Der Referent gibt gern der Hoffnung Raum, daß der Verfasser, der in dieser Studie, die ihm die *licenciatura in Historia* an der Universität in Mexiko brachte, eine so glück-

liche Hand zum Disponieren, Gruppieren und Systematisieren einer weitverzweigten Materie zeigt, genügend Zeit und Kraft findet, noch manchen wertvollen Beitrag der Mexikanistik zu schenken aus dem bisher so stiefmütterlich behandelten Themenkreis über Soziologie und Geschichte altamerikanischer Hochkulturen. GEORG HÖLTKE.

**Peßler Wilhelm.** *Deutsche Volkstumsgeographie.* 124 SS. in 8°. Mit 21 Karten. Braunschweig 1931. Verlag: GEORG WESTERMANN. Preis: brosch. RM 7.—.

Dr. PESSLER, der verdienstvolle Leiter des Volkskunde-Museums in Hannover, rühmlichst bekannt durch „Niedersächsische Volkskunde“ und „Der niedersächsische Kulturkreis“, bietet uns einen weiteren wichtigen Beitrag zur Kenntnis deutschen Volkstums. Er versucht darin, die geographische Verbreitung der „Summe der im Volke typisch und all-gemeingültig vorhandenen Erscheinungen“ zu zeigen. Referent macht darauf aufmerksam, daß ein sehr wichtiger Faktor noch fehlt: die Betonung im Satze. Wie betont der Deutsche? Die genaue Beantwortung dieser Frage würde überraschende Resultate erzielen. Es würde sich ergeben, daß jeder deutsche Stamm anders betont. Auch das müßte kartographisch festgelegt werden. Ferner: Welchen Stimmhaftigkeitswert haben bei den einzelnen Stämmen die wichtigen Konsonanten *b, d, g* im Anlaut, Inlaut und Auslaut? Auch dies wäre sehr wichtig. Hier wartet der experimentellen Phonetik noch eine wichtige Aufgabe. Von welcher Bedeutung die kartographische Aufnahme ist, zeigt meines Erachtens am besten Karte 9 (Körpergröße der Rekruten). Ganz auffallend sehen wir da das Verhältnis der Körpergröße zur Stammeszugehörigkeit (Nieder- und Oberösterreich wäre hier auch wohl senkrecht zu stricheln gewesen). Wir hoffen, daß die Erkenntnisse, welche die Volkstumsgeographie uns bringt, nicht bloß theoretische Erkenntnisse bleiben, sondern auch die künftige Neugestaltung des Deutschen Reiches beeinflussen werden, damit aus homogenen Teilen ein Ganzes werde, wo die einzelnen Glieder sich gegenseitig harmonisch ergänzen.

THEODOR BRÖRING.

**Bohner Alfred.** *Wallfahrt zu zweien.* Die 88 heiligen Stätten von Shikoku. 158 SS., 1 Karte und 50 Bildtafeln. Tokyo 1931. Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Im Buchhandel durch „Asia Major“, Leipzig. Preis: brosch. RM 22.—.

Ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis des Buddhismus in Japan. Der Verfasser hat selbst die berühmte Wallfahrt gemacht, kann also aus eigener Anschauung berichten. Wir erfahren vieles über die Geschichte der Wallfahrt, dieses „nationalen japanischen Phänomens“, über die Pilger, ihre Ausrüstung und ihre Motive, über Pilgerregel, Gebete, Schriftopfer, die besuchten Tempel, die Freigebigkeit der Gläubigen u. a. m. Auch die Eigenart der Bevölkerung der „4 Länder“ kommt zur Sprache. Das Büchlein vermittelt eine Fülle von Kenntnissen in interessanter Form. Der Pilger macht die Wallfahrt in geistiger Begleitung des *Kōbō Daishi*, der als der Begründer der Wallfahrt gilt; daher ist es eine „Wallfahrt zu zweien“. Das Büchlein ist es wert, daß es trotz des ziemlich hohen Preises zahlreiche Abnehmer findet. Wir beglückwünschen den Verfasser zu diesem glücklichen Wurf und hoffen, daß er uns später einmal über die 33 Kwannontempel von Saikoku berichten könne.

THEODOR BRÖRING.

**Brandstetter Renward.** *Das Sprechen und die Sprache im Spiegel der indonesischen Idiome und Literaturen.* (Aus der Sammlung: „Wir Menschen der indonesischen Erde“. VII. Teil.) 35 SS. in Oktav. Luzern 1931. Verlag: Buchhandlung E. HAAG.

Durch vorliegende Monographie hat der Verfasser die indonesische Studiensammlung um eine neue Perle bereichert. Sie stellt eine etymologische Wortbildungsstudie mit



sprachwissenschaftlich-psychologischem Einschlag dar, und es ist dem Verfasser trefflich gelungen, „das Bedeutsame für Sprachwissenschaft und Seelenkunde“ vorzuführen. An Hand der Termini für Sprechen und Sprache wird uns gezeigt, welche unbegrenzte Möglichkeiten dem menschlichen Ausdrucksvermögen für die feinsten Nuancierungen bei zwei Begriffen allein schon zur Verfügung stehen. Dies dürfte, da es einiges Licht auf das Sprachen-Entstehungsproblem wirft, psychologisch nicht weniger wichtig sein, als die Einführung in das Denken und Fühlen der indonesischen Völker in Prosa, Dichtung und Redekunst. Daß Verfasser aus den Fundgruben jahrzehntelanger Forscherarbeit schöpft, zeigt uns die Meisterschaft, mit der er die Termini für Sprechen und Sprache als Umkleidung für das Gerüst der bedeutendsten gemein-indonesischen Bildungsweisen in Lautgesetz, Bedeutungswandel, syntaktischen Fügungen usw., sowie die indonesischen Erscheinungen in der Sprache vorführt, so daß auch dem Indonesisch-Nichtinteressierten eine genußreiche und verständliche Lektüre geboten wird. Für den methodologischen Bildungswert der Monographie bürgt übrigens schon der Name des Verfassers.

ALOYS KASPRUS.

**Kieckers Ernst.** *Die Sprachstämme der Erde.* Mit einer Anzahl grammatischer Skizzen. (Sammlung: Kultur und Sprache. 7. Band.) XII + 257 SS. in Oktav. Heidelberg 1931. Verlag: CARL WINTER. Preis: kart. RM 4.50.

Dieses Werk stellt ein Kompendium der Sprachforschung und Sprachenkunde dar. Wenngleich es keineswegs den historischen Forschungsgang darlegt, so zeigt es doch die fertigen Resultate in der Erforschung der Sprachgruppen und Sprachfamilien und ermöglicht so jedem, sich einen Begriff von Sprachverwandtschaft und Zusammengehörigkeit ganzer Völkerfamilien zu bilden. Der Verfasser bietet einen vollständigen Überblick und damit ein unentbehrliches Nachschlagebuch für jeden Philologen und auch sonst interessierten Nichtfachmann, der sich auf dem leichtesten und schnellsten Wege Einblick verschaffen will in die lautlichen Zusammenhänge, den grammatikalischen Bau, die geographischen Verbreitungsbezirke und Literaturdenkmäler der Völker. Was das Buch außerordentlich belebt und dadurch interessant macht sind die Sprachskizzen, die keine stereotypen Wiederholungen sind, sondern mit Kennerblick in den Gesichtskreis gerückt wurden, was die Souveränität des Verfassers über den Stoff verrät. Die Transkription hat eine breite phonetische Basis zur Verfügung, so daß sie mit dem sorgfältig angelegten Register als große technische Erleichterung den Gebrauch des Buches noch wertvoller gestaltet. Die Methode in der Anordnung des Stoffes und seine Darbietung sind der Tendenz, das Buch zu verbilligen, ganz angemessen, ohne irgendwelche nachteilige Folgen zu hinterlassen. So wird jeder, der dieses Buch zur Hand nimmt, manche Anregung zum sprachwissenschaftlichen Studium daraus schöpfen können.

ALOYS KASPRUS.

**Geiger Paul.** *Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1925 und 1926.*

Im Auftrage des Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde und mit Unterstützung von E. HOFFMANN-KRAYER. XXXII + 593 SS. Verlag von WALTER DE GRUYTER & Co., Berlin u. Leipzig 1931. Preis: RM 30.—.

Die zahllosen Veröffentlichungen aus dem Gebiet der Volkskunde kann ein einzelner schon lange nicht mehr übersehen. Da hilft ihm nun dieses mit guter Sachkenntnis und eisernem Fleiße zusammengestellte Buch, das die Literatur in 22 Hauptgruppen teilt, von denen jede wieder nach praktischen Gesichtspunkten unterteilt ist. Eine große Reihe von Mitarbeitern aus fast allen Ländern Europas hat mitgeholfen, die Beiträge zu sammeln und die fremdsprachigen mit kurzen Erläuterungen zu versehen. Im ganzen sind 8430 Publikationen aufgenommen. Zwei Register und ein Verzeichnis der Zeitschriften fassen den Stoff und die Autorennamen zusammen, so daß jeder Stoff von drei Seiten aus systematisch abgesucht werden kann. Heute, wo die Volkskunde wohl die reichste Literatur unter allen Wissenschaften besitzt, kann ein solches Hilfsmittel von keinem Forscher auf diesem Ge-

biete entbehrt werden, wenn er nicht gerade ein bestimmtes kleines Gebiet nach wissenschaftlichem Material absucht. „Die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft hat durch ihre freundliche Unterstützung das Erscheinen dieses Buches ermöglicht.“

D. KREICHGAUER.

**Andrews Roy Chapman.** *Mit Harpune, Büchse und Spaten.* Ein Forscherleben unserer Tage. Mit 65 Abbildungen nach Aufnahmen des Verfassers. 208 SS. F. A. BROCKHAUS, Leipzig 1931.

Das Buch ist von einem potenzierten Amerikaner geschrieben, von einem „rasenden Forschungsreisenden“, wie ihn einer seiner Freunde nennt. Keine Schwierigkeit hält ihn von der Ausführung seiner Pläne ab und seine Arbeiten hatten über die halbe Erde hin ungewöhnlichen Erfolg. Jede Tätigkeit ist ihm recht; im allerersten Anfang übernimmt er, nach Beendigung seiner akademischen Studien, das Scheuern der Fußböden, allerdings solche des großzügigsten Museums der Erde, das seine Beamten als Forschungsreisende nach allen Erdteilen aussendet. Sein Leben lang war er ein Sonntagskind, das überall schweren Gefahren heil entronnen ist, und dessen „flair“ fast märchenhafte Schärfe besitzt. Weniger die spröde Wissenschaft zieht ihn an, als die Beschaffung ihrer wertvollsten Bausteine. Dieses tut sie so stark und anhaltend, daß einer seiner Kollegen von dem Buche eines von seiner Arbeit Besessenen sprechen konnte. Das Buch wird wohl in der deutschen Ausgabe einen ähnlichen Erfolg erzielen wie in der englischen. Hie und da dürfte der Verfasser etwas zurückhaltender schreiben.

D. KREICHGAUER.

**Handmann Rudolf und Killermann Sebastian.** *Die Erde und ihre Geschichte.* Mit 1268 Illustrationen, Karten und Farbenbildern, 1056 SS. 2., verbesserte Auflage. Regensburg 1930. G. J. MANZ A.-G. Gebunden RM 30.—.

Die beiden Verfasser sind sowohl als Naturforscher wie als populäre Schriftsteller bekannt. Sie haben hier ein Werk geschaffen, das dem naturwissenschaftlich interessierten Leser, der zum erstenmal in die Geologie eindringen will, viel Freude machen wird, sowohl durch seinen reichen Inhalt, wie durch seine sehr gute Ausstattung. Fast überall sind gegenüber der ersten Auflage die größeren Fortschritte der Wissenschaft berücksichtigt. In der Geogonie hätten aber die Theorien von A. S. EDDINGTON Aufnahme finden sollen. Bemerkenswert ist die gute Berücksichtigung physikalischer Gesichtspunkte, die von vielen Geologen ungenügend behandelt werden. Wo es passend erschien, da haben die Verfasser auch religiöse Gedanken in die Darstellung eingeflochten, eine Neuerung, die sonst kein größeres Werk dieser Art besitzt. Der Stoff ist in die gebräuchlichen Teile zerlegt. Zuerst kommt die physikalische Geographie, dann die spezielle Erdkunde mit Versteinerungslehre, dann Gesteinskunde und Erdbildung und endlich die Urgeschichte des Menschen.

DAMIAN KREICHGAUER.

**Wichmann Yrjö.** *Volksdichtung und Volksbräuche der Tscheremissen.* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne LIX.) XVI + 480 SS. in 8°. Helsinki 1931. Preis: Fmk. 100.—.

WICHMANN gehört zu den Sprachforschern, welche die Sprachen ihres Forschungsgebietes nicht nur aus Büchern, sondern auch unmittelbar kennen. So begab sich WICHMANN vor seiner tscheremissischen Studienreise zu den Wotjaken und Syrjänen und brachte von überall sprachlich, folkloristisch und ethnographisch wertvolles Material<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Y. WICHMANN, Wotjakische Sprachproben. I. Lieder, Gebete und Zaubersprüche. Helsingfors 1893. II. Sprichwörter, Rätsel, Märchen, Sagen und Erzählungen. 1901. — Syrjänische Volksdichtung. Helsinki 1916.



Unter den Tscheremissen weilte er vom Oktober 1905 bis August 1906 und untersuchte daselbst fünf verschiedene Mundarten, u. zw. in den Kreisen Kozmodemjansk (K), Jaransk (J), Uržum (U), Tsarewokokšajsk (jetzt Krasnokokšajsk, C) und Malmyz (M), und er hatte außerdem in Finnland Gelegenheit, mit Hilfe eines aus dem Kreis Birk (B) stammenden und eines eine andere Jaransker Mundart (JU) sprechenden Tscheremissen seine Studien zu erweitern. Von diesen Mundarten kannten wir am dürftigsten jene von Malmyz und eine Textsammlung Jaransker Mundart erschien erst knapp vor WICHMANN's Werk. Im Laufe des Weltkrieges hatte auch ich Gelegenheit, im Auftrage der Ungarischen Akademie der Wissenschaften mit tscheremissischen Kriegsgefangenen, die aus ungefähr 28 verschiedenen Gegenden stammten, ähnliche Forschungen zu treiben, es wären aber noch weitere Studien nötig, namentlich unter Tscheremissen in den Kreisen von Jelabuga, Belebje, Menzelinsk, Kotelnitš, Mamadyš, Wasiljursk und Makarjew, aus denen noch überhaupt keine Aufzeichnungen geschahen, und auch die Sammlungen aus den Kreisen Perm, Malmyz, Tšeboksari und Wetluga müßten bedeutend ergänzt werden. Leider stößt dies bei den heutigen Verhältnissen auf große Schwierigkeiten, doch bis diese Forschungen wieder aufgenommen werden können, sollte man allerdings wenigstens die in den Handschriften vorhandenen Textsammlungen und Wörterbücher veröffentlichen.

Die Texte WICHMANN's sind folgenden Inhalts: Von der Bienenzucht der Tscheremissen (K). Bauernregel. Sitten, Gebräuche und Feste (z. B. die Verlobung, die Hochzeit, das Begräbnis, Totenfest, Pflugfest [UC]; von den Zauberern, Zaubersprüche [U]. Aus dem religiösen Leben der reformierten Heiden: Glauben der „großen Kerze“ [J U]). Sprichwörter. Rätsel. Acht kleine Märchen (UC). 451 Lieder, von denen aber 233 aus Birk einer Sammlung KARMAZIN's, eines tscheremissischen Lehrers (WICHMANN's Sprachmeister) angehören. Aus der Birkser Mundart gibt es leider gar keine andere Aufzeichnungen und doch sind daselbst Religion und Gebräuche von besonderem Interesse, weil man da noch bis zu dem heutigen Tag heidnisch geblieben ist.

Sehr interessant ist unter den Liedern die Nummer 217. Dieses hatte WICHMANN in dem Kirchdorf Kiljmez (Kreis Malmyz) aufgezeichnet und im Liede selbst kommt der Name des Dorfes vor. Trotzdem kann festgestellt werden, daß das Lied aus dem Kreis Birk stammt, weil wir darin eine Pluralform finden, wie *ròðžβlak* „Verwandte“, welche nur in den Kreisen Birk und Perm gebräuchlich ist, im Kreis Malmyz aber ist das Pluralzeichen: *-lak* (vgl. WICHMANN, Beiträge zur tscheremissischen Nominalbildungslehre, JSFOu. XXX 6: 17). Ein ähnlicher Fall besteht in einem von mir aufgezeichneten Lied des Dorfes Petrušinъ (Kreis Uržum), wo *kàlak-šamafšet* „deine Leute (eigentl. Völker)“ vorkommt, obwohl auch in dieser Mundart *-lak* das Pluralzeichen ist. Das Lied ist demnach aus einer solchen uržum'schen Mundart dahin geraten, wo das Pluralzeichen *-šamafš* ist. Dies sind wichtige Beweise zu jener Feststellung, die letzters H. JANSKY hervorgehoben hat<sup>2</sup>, daß man nämlich die Volkslieder nur sehr behutsam zu Mundartstudien gebrauchen darf; nicht nur, weil sie wegen ihrer gebundenen Form nicht mit der Alltagssprache übereinstimmen, sondern auch, weil manche Lieder von ihrem Entstehungsort auf unglaublich weitgelegene Gegenden zu wandern fähig sind.

In einer Uržumer Aufzeichnung steht: *on, džəlt'e'n on, džəlt'en kudə'lat jalan jə'ləškažə* „[die Jünglinge] eilen um die Wette reitend fort, jeder in sein eigenes Dorf“ (p. 29). WICHMANN gibt zum Worte *jalan* die Anmerkung, daß dieses anstatt *jal-lan* steht, also ein Lativ (auf die Frage wohin?) des Wortes *jal* „Dorf“. Dies ist aber ein Irrtum, denn *jalan* ist keine Kasusform, sondern ein Nomen possessoris mit dem Bildungssuffix *-an*; vgl. aus meiner eigenen Sammlung: UJ. *möngan möngəškažə kajal* „jeder geht nach Hause“ (eigentlich: wer ein Heim hat . . .), UP. *erβəžlak möngan möngəškašt kajen pitə'nət* „die Kinder gehen alle nach Hause“ (*möngə*, *möngə* „nach Hause“).

Ein Malmyzer Sprichwort lautet: *kažnəj jen iške'nžən iške' maktə* „jeder Mensch rühmt sich selbst“ (Nr. 202). Dies bedeutet wörtlich: „jeder Mensch lobt das Seinige“.

In dem Rätsel Nr. 150 (Kreis Tsarewokokšajsk) übersetzt WICHMANN das Wort *izike* nicht und in der Fußnote bemerkt er: „möglicherweise Eigenname, bedeutet hier den Dudel-

<sup>2</sup> LACH, Gesänge russischer Kriegsgefangener. II. 1. Krimtatarische Gesänge. Wien 1930, p. 77.



sack". Ich glaube, daß die Bedeutung des Wortes „Kienspanhalter" und tschuwassisches Lehn-  
gut ist (vgl. RÄSÄNEN, Tschuw. Lehnwörter, p. 129). In Nr. 193 ist *lu-at-kökät* irrtümlich für  
„acht" übersetzt statt „zwölf".

Ich weiß nicht, ob im Liede Nr. 56 *oš kombə* tatsächlich „Schwan" bedeutet, wie  
WICHMANN übersetzt, oder ob wörtlich nur „weiße Gans"; in meinen Aufzeichnungen aus  
derselben Mundart gibt es das Wort *jukxša* „Schwan".

Im Lied Nr. 192 ist *šolere't* nicht „eine Ulme", sondern „ein Ulmenwald".

Das Lied Nr. 185 beginnt wie folgt: *šüdə ɣoʃšet kajəm mənəm, | šüdə šark-a't*  
*äpära'l'a* „durch ein Gras[feld] wollte ich gehen, | [aber] das blühende Gras verhinderte es".  
Das Wort *šark-a't* steht nach WICHMANN statt *šarka-at*, es käme also darin das enklitisch -*at*  
„auch" vor. Auch ein Irrtum; es sollte *šarka't* stehen, weil wir es hier mit der Possessivform  
der 2. Person zu tun haben, welche hier eine Determination ausdrückt. Eine ähnliche Form  
ist das *ɣoʃšet* in der ersten Zeile und in der sechsten *maska't* „der Bär" (eigentlich: dein  
Bär), nur ist im Texte infolge eines Druckfehlers anstatt *t* ein *l*.

In KARMAZIN's 197. Lied sollte auch *parū-āt* „deine Finger" richtig *parnāt* geschrieben  
werden (vgl. in der parallelen Zeile *tärβet* „deine Lippen").

Für die sorgsame Transkription und die schöne deutsche Übersetzung werden die  
Forscher der finnisch-ugrischen Sprachwissenschaft und Folklore WICHMANN sehr dankbar  
sein, wir bedauern nur, daß wir ein Vierteljahrhundert darauf warten mußten, und daß  
von der Herausgabe der tscheremissischen Grammatik und des Wörterbuches gar nicht  
gesprochen wird, so gut wie auch WICHMANN's permisches Wörterbuch und Grammatik  
noch immer auf sich warten lassen. Dies ist um so bedauerlicher, weil die Verhältnisse  
sich nicht ändern und für ihre Veröffentlichung sich keine Hoffnung bietet. Solange es  
aber an genügenden Texten aus sämtlichen finnisch-ugrischen Sprachen, an gründlichen  
Sprachlehren und Wörterbüchern fehlt, sind auch eine auf der Höhe der Zeit stehende  
vergleichende Grammatik und ein solches Wörterbuch aussichtslos.

ÖDÖN BEKE — Budapest.

**Frobenius Leo.** *Indische Reise.* Ein unphilosophisches Reisetagebuch aus  
Südindien und Ceylon. 295 SS. mit 32 Tafeln und 56 Textfiguren. Berlin  
1931. Verlag: REIMAR HOBING. Preis: RM 12.—.

Mit der Fahrt nach Südindien hat LEO FROBENIUS sein ureigenstes Forschungsfeld  
verlassen und neuen Boden betreten. Manchem mag sich da die Frage aufgedrängt haben:  
Wird dem großen Kenner des dunklen Erdteils auch in Indien sein Forscherglück treu  
bleiben oder wird er vielleicht, erdrückt von der Fülle der ihm unvertrauten Erscheinungen,  
außerstande sein, die angestrebten Ziele ganz zu erreichen? Denn nicht ziel- und zwecklos  
trat FROBENIUS diese Reise in die dravidischen Länder an. Ihm galt es vielmehr, die  
Fäden aufzufinden, welche von den afrikanischen Kulturen nach Osten laufen, und zahl-  
reiche neue kulturhistorische Erkenntnisse sind das Resultat seiner Forschungen.

Welches waren nun im einzelnen die Probleme, die ihn zu seiner Fahrt gedrängt?  
In Südafrika, vor allem im Ruinengebiet von Simbabwe, konnte FROBENIUS auf Grund ein-  
gehender Erforschung der alten Sagen und Traditionen der Eingebornen das einstige Vor-  
handensein eines Kulturkomplexes feststellen, in dessen Mittelpunkt der rituelle Königs-  
mord stand. Der König war der Repräsentant des Mondes und die ganze Hofhaltung  
richtete sich nach den Mondphasen. Bei einer bestimmten Konstellation der Gestirne wurde  
der König erhängt und auch seine Schwestergattin, welche den Venusstern symbolisierte,  
mußte mit ihm sterben. Zahlreiche Mythen erzählen, wie die Schwester dem Gatten und  
Bruder in die Unterwelt folgt und ihn daraus errettet; gemeinsam kehren sie wieder ins  
Leben zurück, so wie nach der Tarnzeit der junge Mond wieder aufgeht und die Venus ihm  
folgt. Typisch für diesen Mythenkomplex ist auch die enge Beziehung des Mondkönigs  
zum Stier, welche heute noch bei einem Königsgeschlechte in der Aufbahrung der könig-  
lichen Leiche in einer Stierhaut zum Ausdrucke kommt.

Waren nun in Indien mit dem Königsmord, der bekanntlich in Malabar und Ceylon  
bis ins Mittelalter in Übung stand, ähnliche mythologische Vorstellungen verknüpft? Dies

war die Frage, deren Beantwortung sich FROBENIUS zum Ziel gesetzt hatte. Zahlreich sind die Zeugnisse für die rituelle Opferung des Königs aus Südindien, doch hat sich ihre Form im Laufe der Jahrhunderte nicht unwesentlich verändert. In Calicut erhängte sich in ältester Zeit der Rajah nach zwölfjähriger Regierung beim großen Opferfeste *Maha Makham*. Später trat an die Stelle des Erhängens der Selbstmord durch das Durchschneiden der Kehle. Erst zu Beginn des Mittelalters wurde diese Sitte dahin abgeändert, daß nun nicht mehr der König selbst das Opfer war. Beim *Maha Makham* stand er rings umgeben von seinem Kriegsvolk, welches nur an einer Seite eine Gasse zu ihm offen ließ. Vier Krieger war die Aufgabe gestellt, sich durch diese Gasse bis zum König durchzukämpfen und ihn zu töten; wem dies gelang, der wurde damit selbst für die nächsten zwölf Jahre König. Fast immer jedoch fielen die vier Krieger unter den Lanzenstichen der Soldaten des Königs. Es mag hier erwähnt sein, daß in Südindien die Selbstaufopferung in einem aussichtslosen Kampfe keine ungewöhnliche Sitte war. So berichten schon alte arabische Quellen, daß bei der Thronbesteigung des *Samorin* von Malabar drei bis vierhundert Krieger freiwillig die Verpflichtung übernahmen, mit dem Herrscher zu sterben oder, wenn dieser im Kampfe fiel, ihn bis zur völligen eigenen Vernichtung an den Feinden zu rächen. Diese Leute hießen *Chaver* und die gleiche Bezeichnung finden wir für die erwähnten vier Krieger, welche sich beim *Maha Makham* aufopferten.

Die Sitte, daß der Mörder des Königs sein Nachfolger wird, war von Bengalen bis Sumatra verbreitet. Vielfach wurde in Indien der Brauch des rituellen Königsmordes insofern gemildert, als der König nun sein Leben mit einer Goldmenge, die seinem Gewichte entsprach, den Priestern ablöste. Bei dem *Vittala*-Tempel in Kamalpur sah FROBENIUS einen steinernen Torbogen, an dem die Waage zur Messung des Gewichtes des Königs aufgehängt wurde. Die Ähnlichkeit mit den Galgen, an denen in Afrika die rituelle Tötung des Königs vollzogen wurde, soll auffallend sein. Das Wiegen des Königs geschah meist bei Mond- oder Sonneneklipsen, Neumond, Neujahr, so daß auch hier die Verbindung mit den Himmelserscheinungen gegeben ist. Die Herrscherfamilien Südindiens, die dem Shivaismus anhängen, bezeichnen sich als Monddynastien im Gegensatz zu den sich zur Sonnenreligion *Vishnu's* bekennenden Fürstengeschlechtern des Nordens. *Shiva* ist der bevorzugte Gott Südindiens; obwohl seine Mondnatur unter dem Einfluß der arischen Priester vielfach verdunkelt wurde, ist sie immerhin noch deutlich erkennbar, trägt er doch als Schmuck auf Tiara und Stirn den Mond. Auch von seinem zeitweisen Verschwinden erzählt eine Mythe und — wie in Afrika — ist es wieder seine Gattin, die Göttin *Sati* (*Durga*), die ihn durch ihren eigenen Opfertod am Scheiterhaufen errettet und damit das Vorbild zur Witwenverbrennung gibt. *Durga*, die mythologisch wichtigste Göttin Indiens, ist die Göttin der Liebe und des Kampfes, zugleich aber auch die Allmutter; ihr Gestirn ist der Venusstern. Erscheint in den afrikanischen Mythen der Mondkönig vielfach in der Gestalt des Stieres, so ist der weiße Bulle *Nandi* Reittier und wichtiges Charakteristikum *Shiva's*. Bei so zahlreichen Übereinstimmungen können wir an einer Verwandtschaft des indischen Königsmordkomplexes mit dem afrikanischen und den ihn umgebenden Mythen nicht länger zweifeln. Eine Verbindung der beiden Verbreitungsgebiete und damit zugleich eine unerwartete historische Tiefe gewinnen wir durch die Erkenntnis, daß dieselben Bräuche und Vorstellungen in der altbabylonischen Kultur geherrscht haben. Dort war es der Gott *Tammuz*, der jedes Jahr im Herbst starb und von seiner Geliebten, der Göttin *Ishtar*, die ihm in die Unterwelt folgte, wieder gerettet wurde. Die alljährliche Demütigung des Königs beim *Nisan*-Feste und Hinrichtung eines als Spottkönig gekrönten Verbrechers ist zweifelsohne eine abgewandelte Form des sakralen Königsmordes. Schließlich fand WOOLLEY in den Königsgräbern von Ur an Stelle der Leiche das goldene Haupt eines Stieres, welcher den König repräsentierte. FROBENIUS vermutet, daß die Heimat des Königsmordkomplexes — ebenso wie die des Venusjahres — Elam gewesen sei und er sich von dort sowohl nach Sumer wie in die dravidischen Länder verbreitet habe. Tatsächlich finden wir in Elam Andeutungen eines rituellen Königsmordes und auch das Venusjahr ist dort sehr alt, doch scheint es mir einigermaßen bedenklich, allein auf Grund dessen, daß wir hier die ältesten Zeugnisse für diese Erscheinungen kennen, Elam als ihren Ausgangspunkt zu betrachten.



Nicht zuletzt liegt die Bedeutung des neuen Buches von LEO FROBENIUS in der hier zum Ausdruck gebrachten Erkenntnis, daß afrikanische Probleme nicht allein von Afrika aus gelöst werden können. Afrika hat meist in der Kulturgeschichte eine empfangende Rolle gespielt und viel mehr an Kulturen in sich aufgenommen, als an fremde Erdteile abgegeben. Immer deutlicher sehen wir, daß es Asien war, von wo die Mehrzahl aller historisch wirksam gewordenen Kulturströme ihren Ausgang genommen hat. Mag man in Ozeanien, Afrika oder Amerika ethnologisch arbeiten, stets werden wir bei der Verfolgung von Kulturbeziehungen letzten Endes nach Asien geführt, jenem Mutterschoße der Kultur, der schon die frühesten neolithischen Kulturen ausgereift und in späteren Zeitaläufen der Welt mehr an Hochkulturen geschenkt hat, als alle anderen Erdteile zusammen. Nichts spricht deshalb gegen die Annahme, daß Asien, in dem sämtliche großen religiösen Bewegungen ihren Ursprung haben, auch die Heimat jenes mit dem Königsmord auftretenden Mythenkreises darstellt.

Ich möchte hier noch kurz einen Einwand berühren, der gelegentlich gegen FROBENIUS erhoben wird. Von mancher Seite wirft man ihm vor, er ziehe völlig rezente afrikanische Sagen und Märchen zu Vergleichen mit jahrtausendalten Sitten aus dem vorderen Orient heran, was schon wegen der großen Zeitdifferenz unzulässig sei. Darauf wäre zu erwidern, daß ethnologisches Material an und für sich notwendigerweise immer relativ rezent sein muß, da ja auch die ältesten Mythen der Australier oder Feuerländer erst vor wenigen Jahrzehnten in der damals lebendigen Fassung aufgenommen werden konnten. Wo es in Afrika nicht möglich ist, eine größere historische Tiefe zu gewinnen, müssen wir uns mit den heute noch erzählten Mythen zufrieden geben und dürfen — nach entsprechender kritischer Sichtung — von ihnen wohl auch auf frühere Zeiten schließen, da durch nichts bewiesen ist, daß sie auch rezenten Ursprungs sind. Sie mit älteren Erscheinungen aus den archäologisch erfaßten Hochkulturen Asiens in Beziehung zu bringen, erscheint deshalb durchaus korrekt, da anderenfalls ja jedes Zusammenarbeiten zwischen Völkerkunde und Urgeschichte noch viel weniger zulässig wäre. Leider ist die Raum- und Zeitfurcht in weiten Kreisen durchaus noch nicht überwunden und Kulturparallelen werden, wo die Kontinuität der Verbreitung nicht mehr deutlich nachweisbar ist, nur selten in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt. Was den Königsmordkomplex anbelangt, so steht, wie HEINEGELDERN schon seit längerem betont, seine Einheitlichkeit für das ganze indisch-indonesische Gebiet außer allem Zweifel. Und nun soll man annehmen, daß zweimal — sowohl 3000 v. Chr. in Sumer als in den als „rezent“ bezeichneten Erzählungen afrikanischer Neger — eine ganze Anzahl gleicher Sitten und Anschauungen vorkomme und jeder genetische Zusammenhang fehle? Das hieße unserem kulturhistorischen Gefühle doch allzu viel zuzumuten.

Gewiß werden, wie dies bei einem ersten Wurf ja auch gar nicht anders zu erwarten ist, die hier skizzierten Theorien von LEO FROBENIUS noch manche Modifikationen erfahren müssen. Wenn aber auch nur ein Teil davon bestehen bleibt, so ist dies für die Völkerkunde schon ein großer Gewinn und wird zur weiteren Erforschung der indisch-afrikanischen Kulturbeziehungen wertvolle Anregungen geben.

Zum Schlusse sei noch gesagt, daß das neue FROBENIUS-Buch auch jedem Laien empfohlen werden kann. Die von vielen vortrefflichen Photographien belebte Schilderung dieser indischen Reise wird auch all denen Freude machen, die sich nicht für eigentliche ethnologischen Fragen interessieren, und ihnen überdies einen guten Einblick in den Verschmelzungsprozeß der indischen Kultur mit der englisch-europäischen geben und damit vielleicht auch zum besseren Verständnis der großen Gegenwartsprobleme Indiens dienen.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

**Davenport C. B. and Steggerda Morris.** *Race Crossing in Jamaica.* Carnegie Institution of Washington, Publication Nr. 395 (Paper Nr. 36 of Department of Genetics). Washington 1929. 516 SS.

Im Jahre 1924 zählte Jamaika etwa 15.000 Weiße, 660.000 Neger und 157.000 Mischlinge. Die Voraussetzungen zum Studium der Rassenkreuzung sind um so mehr



gegeben, als die *Maroons*, die Nachkommen der einstens ins schwer zugängliche Gebirge geflüchteten Negersklaven, sich unabhängig und weitgehend frei von weißer Beimischung gehalten haben. Die Erhebungen erfolgen nicht auf familienkundlicher, sondern vielmehr auf massenstatistischer Grundlage und beziehen sowohl Maße, Maßverhältnisse, beschreibende Merkmale und physiologische Reaktionen als auch psychologische Prüfungen mittels Tests ein. Die Befunde sind auf 359 Tabellen vereinigt, wichtige Ergebnisse auf 168 Diagrammen veranschaulicht. Eine Anzahl Typen- und Detailaufnahmen werden auf 28 Tafeln vorgeführt, an die sich ein Familienstammbaum anschließt.

Eine Schilderung der Gemeinwesen und Institute, denen die untersuchten Personen entstammen, versetzt uns in die soziale Umwelt. Eingehende methodologische Darlegungen umreißen die technische Forschungsbasis. Das Material wird in Weiße, Mischlinge und Neger aufgeteilt. Die 370 Erwachsenen, Männer und Frauen, gehören der Landbevölkerung an. Der Hauptteil beginnt mit einer Darstellung der anthropometrischen Befunde, an die sich eine solche der anthroposkopischen und physiologischen anschließt. Der Aufbau der psychometrischen Erörterungen gewinnt an aufschlußreicher Vertiefung durch Mitverwerten der Studien an über 300 Jugendlichen beiderlei Geschlechts im Alter von 10 bis 13 und 13 bis 16 Jahren. Den folgenden Betrachtungen über das Wachstum liegen Daten von 1465 Vorschul- und Schulpflichtigen zugrunde. Die Fälle der Gesamtaufnahmen, die familienkundlich und damit vererbungswissenschaftlich verwertbar sind, vereinigt ein eigener Abschnitt. Das eine schier unerschöpfliche Fülle von Einzelheiten bietende Werk schließt mit allgemeinen biologischen Folgerungen. Wie in den morphologischen Zügen, so neigt der Mischling auch in den geistigen, soweit er keine Mittelstellung einnimmt, beim einen Merkmal mehr zur dunklen, beim anderen mehr zur hellen Ausgangskomponente. In gewissen Äußerungen des Intellekts stehen die Bastarde noch unter dem diesbezüglich minderbegabten Rassenalter. Vor allem kommen die Verfasser zu der Überzeugung, daß der Erbgangnachweis für ein Merkmal nicht auf diesem massenstatistischen, vielmehr nur durch Familienstudien geführt werden kann.

Es darf nicht verschwiegen werden, daß meines Erachtens einige Umstände wohl die Ergebnisse in der einen oder anderen Hinsicht nicht unwesentlich beeinflußt haben dürften. Einmal fällt der nahezu die Hälfte der Untersuchungsgruppe der erwachsenen Weißen betragende Anteil, den die Insel Gran Cayman stellt, sozial (Schiffsbauer und Schiffer!) und körperlich (außerordentlich großwüchsig!) ganz aus dem Rahmen der Bevölkerung der Hauptinsel heraus; dabei wurden Mischlinge von dort gar nicht einbezogen. Dann wird das Kontingent der Bastarde etwa zur Hälfte von Studierenden des Lehrfaches bestritten. Nun spielt zudem in deren Erziehungsprogramm der Sport eine große Rolle. Offenbar haben wir es doch hier nicht nur mit einer, zum mindestens umweltbedingt, körperlichen, sondern vor allem auch mit einer erbbedingt geistigen Auslese zu tun. Dieser, zum Teil hinsichtlich eines vereinzelt Merkmals, erkannten Eigenprägung bestimmter Siebungsgruppen hätte für alle Feststellungen, nicht zuletzt auch für die psychologischen Tests, nebenher nachgegangen werden müssen. Unzweifelhaft liegen also Erkenntnisquellen verschüttet, die im Interesse der Klarheit der Deutung und ihrer Sicherung möglichst auszuschalten gewesen wären; der erforderliche Arbeitsaufwand würde sich bestimmt gelohnt haben.

Aber trotz dieser Bedenken und trotz des massenstatistischen Unterbaus hat jedenfalls die DAVENPORT'sche Schule mit diesem Werk einen überaus bedeutsamen Beitrag zum menschlichen Bastardierungsproblem der Fachwelt vorgelegt, dessen unverkennbare Stärke in der zwanglosen Parallelisierung körperlicher Merkmale und geistiger Fähigkeiten auf weitgehend sozial einheitlichem und überdies sprachgleichem Untergrund beruht.

K. H. ROTH-LUTRA — Kaiserslautern.

**Schemann Ludwig, Prof. Dr.** *Die Rassenfragen im Schrifttum der Neuzeit.*

Die Rasse in den Geisteswissenschaften. Studien zur Geschichte des Rassengedankens. Bd. III. XIX + 441 SS. J. F. LEHMANN'S Verlag. München 1931. Preis: RM 22.—.

Die beiden früheren Bände dieser Rassenenzyklopädie, deren abschließender Teil jetzt vorliegt, hatten „die Rassengeschichte in den Geisteswissenschaften“ (1928) bzw. „die Hauptepochen und Hauptvölker der Geschichte in ihrer Stellung zur Rasse“ (1930) zum Gegenstande. Nun kommen die Einzeldenker neuerer Zeiten mit ihrem Urteil über Rassenfragen zu Wort, nämlich Philosophen und Staatswissenschaftler, Anthropologen und Ethnologen, Geographen, Vor-, Ur- und Kulturgeschichtsforscher, Historiker und Sprachforscher, Dichter, Literatur- und Kunsthistoriker sowie Vertreter aus den benachbarten Gebieten. Ein gutes Stück Zeitgeschichte rollt dieses Buch auf, das unterschiedslos die hervorragenden Persönlichkeiten aller Dezennien des letzten Jahrhunderts mit ihrem Urteil über Wert und Bedeutung der Rassenfrage vorführt. Aus dem Kreise der Anthropologen und Ethnologen sind ausnahmslos alle führenden Männer genannt und ihre Ansicht ist aus ihren Werken trefflich wiedergegeben. Eine gewisse und wohl auch berechtigte Zurückhaltung legt sich Verf. gegenüber den allerneuesten Strömungen und Arbeitsmethoden auf. Über seinen eigenen Standpunkt zum behandelten Gegenstande hat der Verfasser selber niemanden im Zweifel gelassen; im „Zeichen des germanischen Gedankens“ (S. 433) hat er sein Buch geschrieben. Weiters führt er aus: „In diesen Büchern galt es vor allem, der großen Frage, was um die Rasse gewußt und nicht gewußt werden kann. In jedem Falle werden sie, wie zu hoffen steht, das eine dargetan haben, daß, um in GOBINEAU'S schönem Gleichnis zu bleiben, die Rassenkunde uns ein weiteres Tor zur Unendlichkeit aufgetan hat, und daß die Rasse dort so gut wie jeder andere Wissenszweig ihr Heim besitzt, das zwar nicht, wie manche ihrer jüngeren Bekenner wähnen, erst im zwanzigsten Jahrhundert erstanden, vielmehr durch Jahrtausende fundamentierte worden, unserem Blick sich nur im Nebel menschlicher Begrenzung zeigt und neben jedem denkbaren Triumphspruch des Wissensstolzes das *Ignorabimus* als mindestens ebenbürtige Inschrift trägt. Wir haben so Bescheidenheit lernen müssen, und wenn einmal aus der naturwissenschaftlichen Welt ein Seitenstück zu diesem Werke hervorgehen sollte, wird dies von keinem anderen Geiste erfüllt sein dürfen“ (S. 430). Dieses Ergebnis wird sicherlich dazu beitragen, manche ungesunde Übertreibungen in den gegenwärtig emsig durchgeführten Rassenforschungen und lebhaft erörterten Rassenfragen abzustellen.

MARTIN GUSINDE.

**Titius Arthur.** *Natur und Gott.* Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. 946 SS. in Großoktav. 2. Aufl. Göttingen 1931. Verlag: VANDENHOECK & RUPRECHT. Preis: geh. RM 29.—, geb. RM 32.—.

Das Bestreben des Verfassers war darauf gerichtet, den Gesamtbereich der heutigen Naturerkenntnis aus der wissenschaftlichen Literatur kennen zu lernen und ihr Verhältnis zur religiösen Gedankenbildung festzustellen. Auf breitester Grundlage sucht er den Nachweis zu führen, daß Naturerkenntnis und Religion stets im Freundschaftsbunde miteinander standen. Zu diesem Zwecke führt er dem Leser in ausführlicher historischer Darlegung den Inhalt des Naturerkennens vor Augen, wie er sich findet in den naiven Vorstellungen primitiver Völker, in der Weltanschauung der Griechen, in den Büchern des Alten und Neuen Testaments, in der scholastischen Philosophie des Mittelalters und in dem auf sorgfältigster Beobachtung und sinnreichstem Experiment ruhendem wissenschaftlich geklärten Weltbilde der Gegenwart. Mit der Naturanschauung zeigt sich die religiöse Weltanschauung in allen Perioden der Menschheitsentwicklung durchgehend harmonisch verbunden.

So ergibt sich dem Verfasser die Möglichkeit des zu höherer Kulturentfaltung notwendigen Zusammenschlusses wissenschaftlicher Naturerkenntnis und echter Frömmigkeit

auch für das kritisch geschärfte Auge der jetzt lebenden Generation. Sein von den Grundsätzen der protestantischen Theologie getragenes Urteil stützt sich zugleich auf eine wahrhaft staunenswerte Fülle naturwissenschaftlicher Einzelkenntnisse aus allen Gebieten moderner Forschung.

Dem Verfasser gebührt aufrichtiger Dank für seine in erster Linie der naturwissenschaftlichen Aufklärung dienenden mühevollen Arbeit, die in hervorragender Weise geeignet ist, zur Versöhnung der christlichen Gedankenwelt mit dem profan-wissenschaftlichen Leben der Gegenwart beizutragen.

JOH. BRUNSMANN.

**Jung-Diefenbach Josef, S. V. D.** *Die Friesenbekehrung bis zum Martertode des hl. Bonifatius.* (Missionswissenschaftliche Studien. Neue Reihe. I.) VIII + 118 SS. in 8°. St. Gabriel-Mödling b. Wien 1931. Verlag der Missionsdruckerei. Preis: RM 4.20.

Eine wissenschaftliche Monographie über die Anfänge des Christentums bei den Friesen besaß man bis jetzt noch nicht. Diese Lücke in dankenswerter Weise ausfüllend, bietet vorliegende Arbeit in plastischer Sprache eine Darstellung der Friesenmission, vorläufig bis zum Tode des hl. BONIFATIUS i. J. 754. Die Weiterführung über diesen Zeitpunkt hinaus ist in Aussicht gestellt.

Das Thema ist glücklich in den großen Rahmen der frühmittelalterlichen Zeitereignisse eingebaut. Der Verfasser hat durch sorgfältige Sichtung des bekannten und Beziehung noch nicht verwerteten Materials, z. B. des Kalendariums des hl. WILLIBROD, dem Bilde der Friesenbekehrung schärfere Linien und reichere Farben gegeben. Für den Ethnologen wird interessant sein zu beobachten, wie ein so konservativer Stamm wie die Friesen sich in zähem Ringen vor dem Eindringen fremder Kulturströmungen wehrt, ob diese nun von politisch und militärisch überlegenen Gegnern oder von wohlwollender kirchlicher Seite ausgehen. Die dem zweiten Teil beizugebende Karte wird die geographische Übersicht erleichtern.

Der Verlag hat das Werk bei aller Einfachheit vornehm behandelt.

JOHANN KRAUS.

**Dahmen Pierre P., S. J.** *Robert de Nobili.* L'Apôtre des Brames. Première Apologie, 1610. Texte inédit latin traduit et annoté par le P. PIERRE DAHMEN, S. J., de la Mission de Maduré. Préface par le P. ALEXANDRE BROU, S. J. (Bibliothèque des Missions, Mémoires et Documents, Vol. III.) 207 pp. 8°. Paris (V<sup>e</sup>) 1931. Éditions Spes. 17, rue Soufflot.

Eine der interessantesten Erscheinungen der Geschichte der indischen Mission in der Neuzeit ist P. DE NOBILI, der wegen der indischen Abneigung gegen die portugiesische Kolonialmacht und der Macht der Kastensitten eine neue Missionsmethode inaugurierte, die bei vielen Missionaren auf Widerstand stieß und auch bei den kirchlichen Behörden beanstandet wurde. Zur Verteidigung seiner Methode schrieb nun P. DE NOBILI 1610 seine „Apologie“, die den Zweck verfolgte, den Nachweis zu erbringen, daß die von ihm übernommenen Sitten und Gebräuche der Brahmanen keinen religiösen, sondern rein zivilen Charakter besitzen. Schon aus der Tendenz dieser Schrift geht ihre Bedeutung für die Religionswissenschaft und Indologie hervor. Man muß P. DAHMEN, der bereits 1924 in der missionswissenschaftlichen Reihe bei ASCHENDORFF (Münster i. W.) eine Monographie über die interessante Persönlichkeit DE NOBILI's herausgab, dankbar sein, daß er diese unveröffentlichte Apologie in einer Sonderschrift der Allgemeinheit zugänglich macht. Im I. Kapitel beschäftigt sich NOBILI mit dem Ausdruck *Prangui*, das zu sein NOBILI leugnete. Nach seiner Gegner Auffassung sollte das Wort „Christ“ bedeuten. Er legte ferner dar, daß die Ausdrücke: *Guru*, *Sanyassi* und *Raja* in keiner Weise der christlichen Demut oder der Wahrheit seiner beruflichen Arbeit widersprächen.



Mit schlagenden Beweisen in scholastischer Form verteidigt er die von ihm übernommenen Sitten: den Gebrauch des Sandel, das Tragen der heiligen Schnur und des Haarbüschels (*Kurumbi*). Er zieht hierzu indische Schriftstellen heran und führt in der Minor des Beweises die Theologen THOMAS VON AQUIN, SUAREZ, AMBROSIUS, GREGOR THAUMATURGUS und GREGOR DEN GROSSEN an. Auch die von ihm gepflegten Waschungen nach indischer Art bewies er als Forderungen der Reinlichkeit ohne jede rituelle Bedeutung.

Aus diesen Andeutungen geht die Bedeutung der Schrift für jeden Indologen hervor. Ihrer Beweiskraft konnten sich seinerzeit auch nicht die Gegner DE NOBILIS entziehen. Das Verbot gegen seine Methode wurde dann auch 1616 aufgehoben.

Dem unermüdlichen, schwerkranken Herausgeber der Apologie ist die Wissenschaft für diese Gabe dankbar. Die beigegebene französische Übersetzung und das Vorwort von P. BROU werden viele Leser froh begrüßen.

JOH. THAUREN.

**Goodland Roger.** *A Bibliography of Sex Rites and Customs.* An annotated Record of Books, Articles and Illustrations in all languages. V + 752 pp. in 4<sup>o</sup> London 1931. GEORGE ROUTLEDGE & SONS, Broadway House: 68-74 Carter Lane, E. C. Price: sh 63.— net.

Durch diese fleißige Arbeit hat sich der Verfasser den Dank vieler gesichert. Was im Laufe der Zeit, und besonders in den letzten Jahrzehnten, vielfach in abgelegenen Publikationen, über Sexual-Riten und -Gebräuche, über Phallus-Kult usw. veröffentlicht wurde, hat der Verfasser in zwanzigjähriger mühsamer Arbeit in dieser Bibliographie zusammengetragen. Die einzelnen Publikationen folgen in alphabetischer Reihenfolge der Autorennamen. Dabei sind der volle Name sowie die Lebensdaten der einzelnen Autoren sorgsam angegeben. Daß sich in der Aufzählung hier und da Lücken zeigen, zumal bei der deutschen Literatur, ist bei dem umfangreichen Material aus allen Zeiten und Ländern zu natürlich. Trotzdem hat das Buch als Nachschlagewerk ganz hervorragende Bedeutung und sollte darum in keiner größeren Bibliothek fehlen. Ein 80 Seiten umfassender, nach Ländern und Stämmen geordneter Index erhöht den praktischen Wert dieser großen Spezialbibliographie. Dem Verlag gebührt der aufrichtige Dank der Wissenschaft, daß er in diesen schweren Zeiten den komplizierten Druck eines solchen Werkes in so sauberer Ausführung verwirklichte.

GEORG HÖLTKE.

**Thurnwald Richard.** *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen.* Bd. I: Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern. XXIII + 311 SS. Großoktav. Mit 12 Tafeln und 12 Textbildern. Berlin 1931. Bd. II: Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bündnen im Lichte der Völkerforschung. VIII + 360 SS. Großoktav. Mit 12 Tafeln und 1 Textbild. Berlin 1932. Verlag: WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: Bd. I RM 18.—, geb. RM 20.—. Bd. II RM 18.—, geb. RM 20.—.

Von dem auf sechs Bände berechneten Werke „Die menschliche Gesellschaft“ von Prof. THURNWALD sind nunmehr die zwei ersten erschienen. Diese Bände lassen bereits erkennen, daß manche Arbeit in dem ganzen Werke steckt, wofür der Verfasser Anerkennung und Dank verdient. Auch das berührt sympathisch, denn es zeugt vom „Zug der neuen Zeit“, daß THURNWALD in grundlegenden soziologischen Fragen den bekannten Konstruktionen des einlinigen Evolutionismus (z. B. Band I, S. VI, X, 1 usw.; Band II, S. 60) durchwegs entschieden ablehnend gegenübersteht. Ferner wird in den einleitenden Ausführungen zur Geschichte und Aufgabe der völkerkundlichen Forschung, zur Bedeutung des Individuums (I, S. XVIII) usw. manches Zutreffende gesagt. Das soll alles gerne registriert und dankbar anerkannt werden. Durchaus unzulänglich aber sind und

bleiben Darstellung und Kritik der kulturhistorischen Methode in der Ethnologie, weshalb besonders zu diesen Teilen eine Klarstellung und Gegenkritik als notwendig erscheint. Freilich verbietet es der Raum, auf alle Einzelheiten einzugehen, es können nur einige bedeutender erscheinende Punkte herausgegriffen werden.

Die schiefe Einstellung THURNWALD's der kulturhistorischen Methode gegenüber entspringt vor allem daraus, daß er ihre eigentlichen Grundlagen und Kernpunkte keineswegs entsprechend würdigt. Grundlegend ist bekanntlich einerseits die Herausarbeitung der betreffenden Zusammenhänge (unter Anwendung besonders von Form- und Quantitätskriterium), anderseits die Bestimmung der zeitlichen Folge (vorgenommen vor allem mit Hilfe des Momentes der Lagerung). Eine irgendwie eingehendere Auseinandersetzung mit diesen für das kulturhistorisch-ethnologische Arbeiten ausschlaggebenden Prinzipien wird man bei THURNWALD vergeblich suchen. Infolgedessen haftet seine Kritik im allgemeinen auch nur an mehr nebensächlichen Dingen und ist begreiflicherweise unliebsamen Mißverständnissen in einem allzu reichen Maße ausgesetzt. Auf eine gewisse Anzahl der THURNWALD so unterlaufenen Mißverständnisse sei im folgenden etwas näher eingegangen.

Anscheinend deshalb, weil bei GRAEBNER, SCHMIDT usw. das Suchen und Forschen nach Zusammenhängen (mit Hilfe von Form- und Quantitätskriterium) zunächst immer im Vordergrund steht, ist THURNWALD zur Auffassung gekommen, daß die Vertreter der historischen Richtung in der Korrelation von Zivilisationsgütern sowohl als in der Übertragung (und Übernahme) derselben bloße mechanische Vorgänge erblicken (I, 11, 13). So kann es natürlich nicht gemeint sein. Wir Historiker fordern wohl zunächst nach Möglichkeit festzustellen, ob die loco gegebenen Kulturerscheinungen ganz bzw. zum Teil als zugewandert zu betrachten sind. Bei den schriftlosen Völkern stehen hierfür im allgemeinen nur die Kriterien der Form und der Quantität zur Verfügung. Andere und bessere Kriterien hierfür sehe ich jedenfalls bei niemandem, auch bei keinem Kritiker der kulturhistorischen Methode, bis jetzt namhaft gemacht. Erst nach dieser Feststellung der etwaigen historischen Zusammenhänge ist man in der Lage, weiterhin einerseits zu erkennen, was mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als bodenständige Entwicklung zu betrachten ist, wie auch anderseits, welcher Art im Falle der Übernahme oder Übertragung die auf Grund dessen stattgefunden Entwicklung oder der „sozial-psychologische Prozeß“, um mit THURNWALD selbst zu reden, beschaffen ist. Also erst die Lösung der historischen, dann die der psychologischen Aufgabe, das ist und bleibt ohne Frage die rechte Ordnung der Dinge, vorausgesetzt natürlich, daß es sich eben um die Aufhellung kulturhistorischer (völkerkundlicher) Angelegenheiten handelt.

Ein Aufblitzen dieser Erkenntnis ist jedenfalls dort bei THURNWALD festzustellen, wo er schreibt: „Die Aufstellung von Kulturkreisen kann höchstens als eine gewisse ordnende Vorarbeit<sup>3</sup> angesehen werden, die zahlloser Ergänzungen, Berichtigungen und Erweiterungen bedarf“ (I, 14)<sup>4</sup>. In dem vorhin gekennzeichneten Sinne (erst das rein Geschichtliche, dann die psychologische Vertiefung) kann THURNWALD nur zugestimmt werden. Im übrigen aber, so möchte man hier fragen, warum zieht THURNWALD aus der Erkenntnis, daß die kulturhistorisch-ethnologische Forschung doch eine gewisse „ Ordnende Vorarbeit“ getan, keine weiteren Konsequenzen. Ist er der Überzeugung, daß hier ein wirklicher Fortschritt unserer Wissenschaft gegeben, dann versteht man nicht, daß er der Sache nicht positiver gegenübertritt und die errungenen Fortschritte seiner Darstellung nicht mehr zugute kommen läßt, abgesehen davon, daß man in solchem Falle doch auch auf seine eigene fördernde Mitarbeit hätte hoffen können. Eine Antwort auf dieses Dilemma zu geben, muß natürlich Prof. THURNWALD selber überlassen bleiben. Daß der Verfasser übrigens in einer guten Anzahl von Fällen mit

<sup>3</sup> Von mir gesperrt. W. K.

<sup>4</sup> Man vergleiche auch, was THURNWALD hiezu an anderer Stelle (I, 30) sagt: „Wieweit der Entwicklungsgedanke hereinspielt, wieweit Übertragungen und Beeinflussungen vorliegen, muß in jedem Fall und für jedes Zivilisationsgut im besonderen untersucht werden.“ Ist denn nicht einzusehen, daß die Feststellung derartiger Übertragungen und Beziehungen durchaus primäre Forschungsaufgabe für uns ist?



den Grundauffassungen und auch Ergebnissen der kulturhistorischen Ethnologie faktisch mehr oder weniger zusammengeht, also nicht zu selten von den Früchten jener „ordnenden Vorarbeit“ zu pflücken scheint, zeigt sich im Verlaufe seiner Darlegungen gar nicht so selten. Der Kulturhistoriker begegnet da manchen alten und lieben Bekannten, über dessen Wiedersehen er sich schließlich nur freuen kann. Wiederbegegnungen dieser Art glaubt der Referent mit größerer oder geringerer Bestimmtheit beispielsweise feststellen zu können in Band I auf S. XIV, XVIII, 1, 2, 61, 88; in Band II auf S. 3, 20, 169, 193, 195, 226.

Nach dem Gesagten ist auch die Antwort auf THURNWALD's Frage: „Erschöpft die Untersuchung von Zusammenhängen, Beeinflussungen und Wanderungen die Aufgaben völkerkundlicher Forschung?“ (I, 16) eigentlich schon gegeben. Gewiß tut sie das nicht. Aber auch hier scheint THURNWALD wieder vergessen zu haben, daß sie jedoch gemäß seinem eigenen Wort die „ordnende Vorarbeit“ leistet. In der Tat, das tut sie auch insofern, als sie dadurch die Antwort auf das *Wie* und *Warum* präpariert, wonach THURNWALD, an und für sich mit Recht, verlangt (I, 16).

Daß die Erforschung der kulturellen Beziehungen bei den primitiven schriftlosen Völkern zumeist mit relativ wenigen Kulturelementen zu beginnen hat, erklärt sich im Lichte der vorhin wiedergegebenen grundsätzlichen Auseinandersetzungen von selbst; nur jene Elemente können da fürs erste in Betracht kommen, bei denen Beziehungen anderswohin mehr oder weniger klar zutage liegen. Es ist aber andererseits bekannt genug, daß schon GRAEBNER zielbewußt darnach strebte, für die Beziehungserforschung sämtliche Einzelgebiete des Kulturlebens (Wirtschaft, Soziologie und Geistesleben) zu berücksichtigen. Es bedeutet daher eine Abwegigkeit, wenn THURNWALD schreibt: „Man darf nicht vergessen, daß die sogenannten Kulturkreise nur auf Grund sehr weniger Merkmale kombiniert sind“ (S. 13). Noch weniger kann von „irgendwie herausgefischten Zivilisationsgütern“ (S. 14) oder von Traditionen, die „ohne weiteres sogenannten Kulturschichten“ zugeschrieben würden, die Rede sein (S. 89).

Auf die mangelhafte Würdigung des Zeitmomentes bei THURNWALD wurde (S. 328) bereits hingewiesen. Neben den Kriterien der Beziehung sind die Zeitkriterien naturgemäß von ganz grundlegender Bedeutung. Sie haben deshalb auch immer wieder die entsprechende Berücksichtigung bei den führenden Vertretern der historischen Ethnologie gefunden. Die zuverlässige Gewinnung des Zeitmomentes entscheidet ja letzten Endes darüber, ob auf ethnologischem Gebiet ein historisches Verfahren im wahren Sinne des Wortes überhaupt möglich ist oder nicht. Es ist deshalb schwer verständlich, wie THURNWALD schreiben kann: „Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Aufstellung von Kulturkreisen gleichzeitig im Sinne eines Nacheinander g e d a c h t<sup>5</sup> ist. Daß in einzelnen Ländern das geforderte hypothetische Nacheinander vorgekommen sei, bedürfte natürlich erst genügender Beweise“ (S. 15). Die Beweise zu führen ist längst versucht. Den Versuch einer Kritik derselben würde man ohne weiteres verstehen, weniger die Formulierung THURNWALD's, die den Eindruck erweckt, als sei die Erbringung jener Beweise noch gar nicht ernsthaft unternommen worden.

Ebenso schwer verständlich erscheint THURNWALD's Äußerung: „Die Annahme der weltweiten Verbreitung der aufgestellten Kulturkreise führt den vertriebenen Evolutionsgedanken bei der anderen Tür als kulturhistorische Entwicklung wieder herein.“ Hier kann man am besten nur verweisen auf GRAEBNER's „Methode der Ethnologie“. In jedem Handbuch der historischen Methode kann man auf den ersten Seiten als Wesensziel des geschichtswissenschaftlichen Arbeitens die Herausarbeitung der genetischen Entwicklung des Kulturgeschehens aufgestellt sehen. Zwischen „Entwicklung“ (im Sinne notwendigen Gesetzen folgenden Naturgeschehens) und „Entwicklung“ (im Sinne menschlich-historischen, d. i. kulturellen Lebens) ist eben ein großer Unterschied. Daß die Anhänger der historischen Völkerkunde (ganz in Übereinstimmung mit der Vertretung der landläufigen fachhistorischen Forschung) die Entwicklung im letztgenannten Sinne begreifen, geschweige denn, daß sie überhaupt das Vorhandensein jeder Entwicklung

<sup>5</sup> Von mir gesperrt! W. K.



leugnen wollten, das sollte man wirklich nicht immer wieder zu erklären und zu wiederholen brauchen<sup>6</sup>.

Ins Schiefe geht auch THURNWALD's Äußerung, die da lautet: „Vielfach hat die kulturhistorische Methode sich darauf berufen, daß sie in anderen Ländern, z.B. in Amerika, Nachfolger gefunden hätte. Das ist jedoch irreführend. Das was die Amerikaner als ‚cultural areas‘ bezeichnen, ist etwas durchaus anderes und der ganzen Methode nach von der kulturhistorischen Methode verschieden (s. z. B. KROEBER, WISSLER, LOWIE)“ (I, 19). Hier ist von THURNWALD übersehen worden, daß wir uns auf die Mehrzahl der führenden nordamerikanischen Ethnologen zunächst nur hinsichtlich der Übereinstimmung in der Ablehnung der alten evolutionistischen Methode beriefen. In positiven Betracht blieben sie in der Tat in vielerlei Unzulänglichkeiten haften, vornehmlich deshalb, weil sie keinen GRAEBNER besaßen, der in entscheidender Weise die neuen Wege bahnte. Selbstverständlich bedeuten die „culture areas“ unter dieser Rücksicht keinen wesentlichen Fortschritt, sie können — da hat THURNWALD durchaus recht — mit den Kulturkreisen nicht verglichen werden.

Bei all dem begreift es sich, daß THURNWALD sich schließlich dazu verstehen muß, auf eine historische Orientierung und Grundlegung seiner Darlegungen zu verzichten. Er bleibt bewußt bei der Vorführung und Schilderung „repräsentativer Lebensbilder“ stehen. THURNWALD versucht sein Vorgehen zu begründen, indem er schreibt: „Um der Verwechslung gedanklicher Idealtypen und realer Extremformen zu entgehen, blieb nur der Ausweg übrig, an ihre Stelle repräsentative Lebensbilder zu setzen und diese mit einer Anzahl von Varianten aufzuzeigen, wie das im folgenden I. Abschnitt geschehen soll“ (I, 32). Hier erscheint mir THURNWALD eigentlich ungefähr so weit, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Wäre er im Rechte, dann gingen Ziel und Aufgabe unserer Wissenschaft nicht wesentlich über das hinaus, was man mit Ethnographie (Beschreibung von Völkern und ihrer Institutionen) zu bezeichnen pflegt. THURNWALD will natürlich mehr (vergl. I, 1), aber ich sehe nicht, wie er bei dieser seiner Grundeinstellung heil an „Scylla“ und „Charybdis“ vorbeizusegeln imstande wäre.

Die „Idealtypen“, wie M. WEBER und nach ihm z. B. G. VON BELOW sie verstanden, sind keineswegs von solcher Gefährlichkeit, wie THURNWALD es hinstellt. Soweit ich sehe, habe ich seinerzeit zum ersten Male diese M. WEBER'sche Lehre in die ethnologische Literatur eingeführt<sup>7</sup>. Im Sinne ihres Urhebers sind die „Idealtypen“ nur als vorläufige Behelfe aufzufassen, sie sind ständig zu korrigieren an der historischen Wirklichkeit bzw. bei fortschreitender Erkenntnis gegebenenfalls durch neue zu ersetzen. Ganz Entsprechendes gilt nun von den „Idealtypen“ (Mutterrecht, Vaterrecht, bestimmte Heiratsordnungen usw.), die THURNWALD mit Mißvergnügen auch bei den Kulturhistorikern erblickt und zu kritisieren versucht. „Man konstruiert zu vereinfachte ‚Idealtypen‘, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden“ (I, 17). Keineswegs ist zu leugnen, daß die von den Kulturhistorikern bis jetzt aufgestellten und erarbeiteten „Idealtypen“, wozu schließlich auch die bisherigen in den „Kulturkreisen“ verkörperten Generalzusammenfassungen gehören, noch recht sehr der Verbesserung fähig sein werden<sup>8</sup>. Aber anderseits übersieht THURNWALD hier den bedeutungsvollen Umstand, daß diese „Idealtypen“ vor allem auch auf Grund einer methodologischen Forderung gewonnen werden, deren Berechtigung selbst er kaum bestreiten wird. Die hier in Betracht kommende, aus der ganzen grundsätzlichen Einstellung der kulturhistorischen Methode sich ergebende Regel lautet: Jede Kulturerrscheinung kann letzten Endes zuverlässig nur aus dem Milieu heraus erklärt und verstanden werden, in dem sie entstanden ist. Es kann keine Frage sein, daß man auf diese Weise dem „Idealtyp“, sagen wir hier besser, dem „Realtyp“ der Erscheinung jedenfalls

<sup>6</sup> Daß aber speziell das Evolutionsprinzip bekannter Prägung (das Niedere und Einfachere sei *ipso facto* auch das Ältere) als objektives Forschungsprinzip nicht in Frage kommen kann, darüber siehe KOPPERS, „Anthropos“, XXVI, 1931, 229 ff.

<sup>7</sup> „Anthropos“, X/XI [1915/16], 1035 f.

<sup>8</sup> Vergl. hier z. B. KOPPERS, „Anthropos“, XXVI (1931), S. 234. Mit der dogmatischen Starrheit, in der THURNWALD die Kulturhistoriker verfangen sieht (I, 17, 30 usw.), ist es also, das sei nebenbei bemerkt, nichts.

am allernächsten kommt. Und wenn THURNWALD z. B. in bezug auf die Phänomene des Mutterrechtes und des Vaterrechtes das eine Mal ihre weitgehende praktische Mischung festzustellen hat (II, 4), das andere Mal aber von mutterrechtlichen Einstreuungen bei den vaterrechtlichen Hirtenvölkern redet (II, 226), ja selbst ausdrücklich erklärt: „Sicher spielt auch die Übertragung solcher Einrichtungen eine nicht unerhebliche Rolle“ (II, 193), so anerkennt er damit, wenigstens *implicite*, die Berechtigung, ja Notwendigkeit der oben ausgesprochenen Forderung an. Denn um eine Erscheinung in ihrer reineren Form zu gewinnen, muß ich sie, soweit nur immer möglich, in ihrer letzten Verwurzelung (dieses zeitlich und örtlich verstanden) zu erfassen trachten.

Weithin ungeklärt bleibt mir, wie THURNWALD bei allen den Zugeständnissen, die er schließlich so oder so den Grundforderungen der kulturhistorischen Methode macht, doch gelegentlich wieder so stark mit dem Elementargedanken oder der „ähnlichen Konstellation“, wie er sich selber ausdrückt (II, 5, 226), sympathisiert. Ein ähnlicher Mangel an Klarheit bleibt, wenn ich Sätze, wie die folgenden, einander gegenüberstelle. Einerseits: „In dieser Einmaligkeit und Einzigkeit der Erscheinungen und Tatsachen liegen die starken Berührungen zwischen der Ethnographie und der Geschichte“ (I, 1). Anderseits: „Die Benennung der ‚kulturhistorischen‘ Methode als ‚historische‘ Methode ist irreführend, da sie gerade nicht der historischen Einmaligkeit und Einzigkeit Rechnung trägt, sondern, wie schon angedeutet, mit einigen wenigen ‚Tests‘ Schemata von Kulturschichten konstruiert, denen höchstens ein typologischer Wert zukommt.“ Angesichts dieser verschiedenen, einander doch wohl nicht nur zum Schein widersprechenden Äußerungen darf man wohl fragen: Hat Professor THURNWALD sich über die Grundprinzipien der kulturhistorischen Methode volle Klarheit zu verschaffen gesucht? Tut man unrecht, wenn man mit Rücksicht auf solche Sätze das doch einigermaßen bezweifelt?

Das Unklare und Schwankende in THURNWALD's Auffassung scheint mir besonders auch in folgendem gegeben. Er schreibt: „Für die Entstehung des Mutterrechtes selbst vermag jedoch die Übertragungstheorie das Problem nur hinauszuschieben, nicht zu lösen“ (II, 193). Daß kulturelle Übertragungen nicht bloße Theorie, sondern Tatsache sind, steht selbst nach THURNWALD fest. Die methodische Untersuchung und Feststellung der wirklich gegebenen Übertragungen leisten auf jeden Fall jene „ordnende Vorarbeit“, deren Wert wir ebenfalls durch THURNWALD bestätigt finden (oben S. 328). Will THURNWALD im Ernste behaupten, daß diese Art der Forschung, z. B. die Erklärung der Entstehung des Mutterrechtes, nicht wirksam vorbereitet? Und kommen wir so der Erfassung des „Idealtyps“, der Erscheinung in ihrer ursprünglichen Verwurzelung und Eigenart nicht wenigstens am allernächsten? Also, die „Übertragungstheorie“ bereitet wirklich eine Lösung der Probleme vor, während alle anderen Methoden, die Prof. THURNWALD's nicht ausgenommen, ganz gewiß bedeutend weiter hinter dem Ideal einer befriedigenden Lösung zurückbleiben und viel mehr ein „Hinausschieben“ derselben bedeuten.

„Repräsentative Lebensbilder“? THURNWALD beginnt mit der Vorführung der „Wildbeuter des Eises“, der Eskimos, „weil ihre sozialen Einrichtungen einerseits dank ihrer Lebensbedingungen außerordentlich einfach und aufschlußreich sind, andererseits, weil über sie gute und eingehende Berichte vorliegen“ (I, 35). Zunächst kann man hinsichtlich der sozialen Einfachheit, namentlich der sogenannten Neoeskimos, sehr wohl anderer Meinung sein. Liest man z. B. Dr. KÖNIG's zusammenfassende Arbeiten über Recht und Rechtsbruch bei den Polarvölkern („Anthropos“, XVIII/XIX [1924/25], 1927 ff.), so staunt man eher über die verhältnismäßig große Mannigfaltigkeit und auch Kompliziertheit der Formen (Blutrache, Strafrecht, Singstreit). Aber davon abgesehen, wie kommen die hochwertigen kulturhistorischen Arbeiten von BIRKET-SMITH und MATHIASSEN, um von anderen Autoren zu schweigen, dazu, hier bei THURNWALD ganz ungewürdigt zu bleiben? Hier ist gewiß schon recht weitgehend „ordnende Vorarbeit“ geleistet, aber die Beschränkung THURNWALD's auf die Vorführung „Repräsentativer Lebensbilder“ läßt die grundlegenden Leistungen jener Forscher naturgemäß nicht zur Geltung kommen. Und so ähnlich in ähnlichen Fällen. Z. B. in bezug auf die australischen Eingebornen, auf deren mehrfache Besonderheiten nach THURNWALD in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden könne (I, 61, vgl. auch II, 169). Hier möchte man doch



die Frage stellen: „Wer hat diese Besonderheiten herausgearbeitet? Und mit welchen methodischen Mitteln konnte das geschehen?“ Warum fallen diese Ergebnisse historisch-ethnologischer Forschung bei THURNWALD unter den Tisch? Und wie kann, so fragt man sich, da doch weiter, ein methodisches Vorgehen, das zu so grundlegenden Fortschritten unserer Wissenschaft seiner Natur nach kein Verhältnis zeigt, befriedigen? Ähnlich unbefriedigt läßt es den Leser, wenn THURNWALD in bezug auf die Monogamie namentlich gewisser Wildbeuter einmal sagt, daß diese Monogamie keineswegs eine prinzipielle sei (II, 80), dann aber bald darauf doch die Einschränkung „von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen“ (II, 85) macht. Warum führt er diese Ausnahmen nicht im konkreten vor und würdigt sie methodisch?

Eine etwas merkwürdige Logik kommt an den Tag, wo THURNWALD unsere Anwendung des bekannten GROSSE'schen Prinzips „Erhellung der Kultur durch die Wirtschaftsform“ beanstandet und darin einen Materialismus erblickt. Speziell mir, dem Verfasser des wirtschaftsgeschichtlichen Teiles von „Völker und Kulturen“, hält er vor, daß ich dem Moment des Zaubers und Aberglaubens, wie es mehr oder weniger stark auch das wirtschaftliche Leben der Naturvölker beherrscht, zu geringe Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Es ist jedenfalls unglücklich ausgedrückt, wenn THURNWALD diesen vermeintlichen Mangel als Materialismus bezeichnet. Was er meint, ist das Fehlen der entsprechenden Berücksichtigung des irrationalen Momentes im Gegensatz zum rationalen, welch letzteres bei mir bei Behandlung des Wirtschaftslebens der Naturvölker allerdings durchaus in den Vordergrund gestellt erscheint. *Primum vivere, deinde philosophari!* Ich freue mich, in diesem Vorgehen mich neuerdings u. a. bestens sekundiert zu sehen von Dr. U. BERNER, der in der Zeitschrift für Ethnologie (LXII, 1930, 210 ff.) sehr glücklich gegen E. HAHN polemisiert, indem er gerade den bekannten magisch-religiösen Teil seiner Theorien mit trefflichen Argumenten zurückweist. Ganz entsprechend lehne ich THURNWALD's Zumutung ab. Das Primäre auch in der Wirtschaft der Naturvölker ist nicht das Irrationale, sondern das Rationale, und das Irrationale, soweit es vorhanden ist — es grassiert in gewissen Kulturen ohne Frage recht stark — ist in erster Linie im Zusammenhang mit der geistig-religiösen Seite der Kultur zu behandeln. Also, es kann wohl ein so großes Unrecht nicht sein, wenn dieses Moment im ersten Band unseres Werkes, der nur Soziologie und Wirtschaft bietet, noch nicht eingehender berücksichtigt erscheint. Das, was nach THURNWALD's Ansicht hier mangelt, gehört seiner Natur nach jedenfalls viel mehr in den zweiten Band hinein, der sich mit der geistigen Kultur der Naturvölker befassen soll. Auf alle Fälle aber erscheint es als unzulässig, um nicht zu sagen einfach unmöglich, in jenem „Mangel“ einen Materialismus zu erblicken.

Sachlich keineswegs begründet ist schließlich der Unterschied, den THURNWALD zwischen GRAEBNER's „Kulturkreislehre“ und W. SCHMIDT's „Kulturhistorischer Schule“ zu konstruieren sucht (I, 12). Unterschiede bestehen in methodologischen Einzelheiten, wie hinsichtlich bestimmter Ergebnisse (z. B. Pygmäenfrage, Viehzüchternomaden), aber das hindert nicht, daß die prinzipielle methodologische Einstellung hier und dort die durchaus gleiche ist. THURNWALD's Bemerkung, daß SCHMIDT sich so bald zur GRAEBNER'schen Auffassung bekehren ließ, erkläre sich daraus, daß ihm die Einstellung gegen den Evolutionismus aus apologetischen Gründen sympathisch gewesen sei (I, 12), läßt leider allzusehr die große Linie vermissen. Was GRAEBNER tat, bedeutete im Grunde gar nichts anderes als die Anwendung fachhistorischer Methode auf das Gebiet der Völkerkunde. Hierzu war GRAEBNER, von Haus aus Historiker, in der Tat wie kein anderer Ethnologe der damaligen Zeit vorbereitet. Daß es besonders nach Erscheinen von GRAEBNER's „Methode der Ethnologie“ durchaus wissenschaftliche Einsicht war, welche SCHMIDT zu einem so resoluten Vertreter des (für die Ethnologie!) neuen Verfahrens machte, lassen seine vielen einschlägigen Publikationen so klar und bestimmt hervortreten, daß THURNWALD's Berufung auf „apologetische Gründe“ merkwürdig, um nicht zu sagen wenig geschmackvoll, anmutet. Dieses Diktum sollte wohl aus dem einen und aus dem anderen Grunde einen Schuß ins „Schwarze“ bedeuten, ich bin aber der Ansicht, daß es eher als ganz an der Zielscheibe vorbeigegangen, also als voller Fehltreffer, zu gelten hat.



Noch verschiedenerlei weitere Unebenheiten und Schiefheiten hatte ich mir bei Lektüre der beiden Bände zwecks kritischer Stellungnahme notiert<sup>9</sup>. Es mag aber, um die Besprechung nicht allzusehr auszudehnen, mit dem bereits Gesagten sein Bewenden haben. Es galt manches anzumerken, das mich nicht erfreut und befriedigt. Aber dabei soll nicht übersehen und vergessen werden, wie das bereits einleitend hervorgehoben wurde, daß THURNWALD's große Arbeit zur Soziologie der Menschheit — soweit jedenfalls die bis jetzt erschienenen beiden Bände in Betracht kommen — den älteren evolutionistischen Darstellungen und Konstruktionen eine klare Absage erteilt. Der alte, wohlfeile ethnologisch-soziologische Evolutionismus kann THURNWALD's Arbeit nicht für sich in Anspruch nehmen, sondern hat in ihm einen neuen und gewiß bedeutungsvollen Gegner zu erblicken. So lehnt THURNWALD zu wiederholtem Male ausdrücklich die alte Promiskuitätshypothese ab (II, 85, 130 f.) und steht nicht an, gerade unter dieser Rücksicht als Anwalt der sogenannten Primitiven sich zu bekennen. So z. B. indem er schreibt: „Das sexuelle Leben der Naturvölker ist viel mehr geordnet, als man früher bei uns glauben mochte“ (II, 85) oder: „Die romantische Auffassung, als führten die Naturvölker in sexueller Beziehung ein den Impulsen des Augenblicks hingegebenes Leben, wird immer wieder durch Tendenzen genährt, die entweder einer gleichen Ungebundenheit unter uns das Wort reden.... möchten“ (II, 139). In dieser Tatsache vor allem liegt — trotz allem — die sehr wichtige und dauernd wertvolle Leistung des THURNWALD'schen Werkes beschlossen. THURNWALD ist schließlich doch ein zu erfahrener und kenntnisreicher Ethnologe, als daß er die Schwächen und Unmöglichkeiten des völkerkundlichen Evolutionismus nicht sähe; er lehnt ihn deshalb konsequenterweise ab. Unter dieser Rücksicht nun nimmt der Verfasser eine ähnliche Stellung ein, wie sie bekanntlich unter den Fachvertretern Nordamerikas besonders häufig zu beobachten ist. Auch in positiver Hinsicht der Auffassung und Arbeitsweise der Kulturhistoriker näherzukommen, sollte THURNWALD, dem die deutsch geschriebene Literatur unseres Faches ungleich leichter zugänglich ist als wie den Kollegen jenseits des großen Wassers, meines Erachtens nicht allzu schwer fallen.

WILH. KOPPERS.

*Ethnologische Studien.* Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Völkerkunde. Herausgegeben von Dr. FRITZ KRAUSE. I. Bd. Heft 1—4. 364 SS. Oktav. Halle (Saale) 1931. Verlag: GEBAUER-SCHWETSCHKE. Preis: RM 24.—.

Prof. KRAUSE's „Ethnologische Studien“ haben sich mit dem ersten Band, der nunmehr (364 Seiten umfassend) fertig vorliegt, im ganzen genommen vortrefflich eingeführt. Sie bedeuten ohne Frage eine erfreuliche und wertvolle Bereicherung unseres ethnologischen Schrifttums, und es ist nur zu hoffen und zu wünschen, daß ihr Weiterbestand — trotz der Not der Zeit — gesichert sei. Die „Ethnologischen Studien“ veröffentlichen, ganz im Sinne des Titels, in erster Linie systematische (deutsch, französisch oder englisch geschriebene) Untersuchungen, sie schließen also die Wiedergabe reiner Materialdarlegungen aus und verzichten ferner, indem sie keine Besprechungen und Bibliographica bringen, auf den Zeitschriftencharakter; dieses alles überlassen sie vielmehr anderen Fachorganen, so namentlich dem von Dr. HEYDRICH redigierten „Ethnologischen Anzeiger“.

Um den Leser von dem Inhalt des vorliegenden Bandes einigermaßen einen Begriff zu vermitteln, sei auf einzelne der darin veröffentlichten Arbeiten ein wenig näher Bezug genommen.

Einen vorzüglichen Auftakt zum Ganzen bildet S. R. STEINMETZ' „Anleitung zu einer systematischen Ermittlung des Individuums bei den Naturvölkern“ (1—18). In dem

<sup>9</sup> Auffallenderweise treibt der Druckfehlerteufel gerade dort am meisten sein Unwesen, wo von den grundlegenden Werken der kulturhistorischen Methode die Rede ist. So sollte es (I, 11, 284) statt „Methoden in der Ethnologie“ (09) heißen „Methode der Ethnologie“ (1911). Ferner hat BERNHEIM's bekannte Methodologie nicht den Titel „Methode der Geschichtswissenschaft“, sondern „Lehrbuch der historischen Methode“ (I, 11).

Artikel finde ich kaum etwas, dem ich nicht wärmstens zustimmen könnte. Das gilt sowohl für die negativen (entschiedene Kritik an DURKHEIM's und LÉVY-BRUHL's Kollektivismus!) als auch für die positiven Teile. Das alles kann jedem Ethnologen und ethnologisch Interessiertem (Psychologen, Soziologen usw.) nur allerbestens zur aufmerksamen Lektüre empfohlen werden. In der Anführung der das Thema betreffenden Literatur sind einige Lücken geblieben. So wäre auf W. SCHMIDT's bekannte Ausführungen zur Notwendigkeit der Individuenforschung bei den Naturvölkern im „Anthropos“ (I [1906], 616 ff.) hinzuweisen gewesen; der Erwähnung wert hätte wohl auch der hierhergehörige Beitrag des Referenten in der W. SCHMIDT-Festschrift (S. 349 ff.) erscheinen können. Im übrigen ist ganz neuerdings zum Thema und zur Literatur der Individuenforschung zu vergleichen Dr. G. VAN BULCK: Beiträge zur Methodik der Völkerkunde (in: „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik“, II [1932] 124 f.).

Hinsichtlich des Artikels „Ist die sogenannte Schlitztrommel in der Neuen sowohl wie in der Alten Welt selbständig erfunden worden?“ (17—28) von E. v. NORDENSKIÖLD verweise ich auf meine eingehenderen Darlegungen zu anderen neueren Arbeiten desselben Verfassers, die demnächst in den „Mittlg. d. Anthr. Ges., Wien“ erscheinen werden. Ergänzend sei hier darauf hingewiesen, daß auch G. FRIEDERICI in diesem Punkte nicht mit NORDENSKIÖLD konform geht, sondern — trotz des NORDENSKIÖLD'schen Bedenkens — dem Zusammenhang der ozeanischen mit der amerikanischen Schlitztrommel das Wort redet (Aus den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“, 1930, Nr. 10, S. 358 ff.).

Genannt seien ferner wenigstens mit ihren Titeln die interessanten und lehrreichen Beiträge von KAJ BIRKET-SMITH über „Drinking tube and tobacco pipe in North America“ (29—39), E. Freih. v. EICKSTEDT über „Die historische Stellung der Weddas und die Frühbesiedlung Ceylons“ (40—74) und PAUL GERMANN bzw. ERICH FRANKE über „Zeichnungen von Kindern und Jugendlichen aus dem Waldlande von Nord-Liberia“ (75—89).

Sehr lesenswert erscheint weiterhin FRITZ KRAUSE's Untersuchung „Völkerkunde, Anthropologie, Ethnobiologie“ (135—166). Das gilt allerdings weniger vom ersten Teil, der nämlich, soweit ich sehe, zum Verhältnis von KRAUSE's Strukturlehre zur „Kulturkreislehre“ eigentlich kaum etwas Neues bringt. Hier steht noch Anschauung gegen Anschauung, wie sich das ja auch in der Diskussion zu seinem Vortrag „Kulturwandel und Volkstum“, gehalten in der Anthropologischen Gesellschaft Wien (Winter 1928/29), gezeigt hat. Ich verweise hier auf meine etwas eingehendere Stellungnahme zu KRAUSE's Strukturlehre, die ich unter dem Titel „FR. KRAUSE's ‚Strukturlehre‘ als Teil der kulturhistorischen Methode“ im „Anthropos“<sup>10</sup> veröffentlichen konnte. Ich glaube da hinreichend klar gezeigt zu haben, daß die „Strukturlehre“ schließlich in der kulturhistorischen Auffassung und Methode als ein zum Ganzen gehöriger Teil mitenthalten ist. Übrigens ist es mir und wohl auch den übrigen Vertretern der konsequent kulturhistorischen Richtung mit dem Anschluß der Völkerkunde an die Fachhistorie so ernst, daß wir jedenfalls solange für unsere Wissenschaft keine eigene „Strukturlehre“ für notwendig halten, als auch die ältere und erfahrenere Schwester (die Geschichtswissenschaft) kein Bedürfnis fühlt, ihr bekanntes und bewährtes Verfahren um eine besondere „Strukturlehre“ zu erweitern.

Auf eine Stelle in diesen Ausführungen KRAUSE's sei hier noch etwas näher eingegangen. Es beinhaltet nämlich ein arges Mißverständnis, wenn er meint, daß wir es bei den Kulturkreisen mit Komplexen von Kulturelementen zu tun haben, „die durch keinen inneren Zusammenhang miteinander verbunden sind. Will man Kulturkreise aufstellen, muß man also vorher die Kulturelemente kritisch auf ihre gegenseitige Nichtbezogenheit hin untersuchen. Solche Untersuchungen hat aber die Kulturkreislehre versäumt, uns zu liefern. Bei dem Versuch, dieses Versäumnis nachzuholen, erwuchs mir seit 1912 die Überzeugung von weitgehenden gegenseitigen Verknüpfungen der Kulturelemente“ (142 f.). Nach meiner Überzeugung immer wieder derselbe Irrtum: Der Versuch nämlich, statt von vorne von hinten aufzuzäumen! Nichts ist richtiger als KRAUSE's Hinarbeiten auf die

<sup>10</sup> XXII (1927) 614—617.



Erkennung der Kulturelemente in ihrer ursprünglichen wechselseitigen strukturellen Verknüpfung. Aber um das erreichen zu können, muß ich doch erst wissen, was von Haus aus zusammengehört. Nicht alles das, was ich heute irgendwo in einer mehr oder weniger vollkommenen Strukturgeschlossenheit vorfinde, gehört auch ursprünglich und geschichtlich so zusammen. Auf völkerkundlichem Gebiete kann im allgemeinen nur durch ein Forschen und Arbeiten mit Hilfe der bekannten Beziehungskriterien Licht in diese Dinge gebracht werden. Wir Kulturhistoriker denken dann natürlich an alles andere eher als eine „gegenseitige Nichtbezogenheit“ der Kulturelemente. Allein die Behandlung, welche das Adhärenzkriterium (als Spezialfall des Quantitätskriteriums) in GRAEBNER's „Methode der Ethnologie“ findet, zeugt doch genügend vom Gegenteil! Also, wir Kulturhistoriker streben mit allen verfügbaren methodischen Mitteln darnach, nicht nur die gegebenen Beziehungen der Kulturelemente (und Komplexe), sondern auch die Bezogenheit derselben zueinander zu erfassen. Das eine fördert das andere. Je besser (mit Hilfe der erwähnten Beziehungskriterien) die ursprünglichen Kultureinheiten (Kulturkreise) erkannt werden, desto vollkommener wird auch das zweitgenannte Ziel erreicht werden. Womit also wiederum sich zeigt, daß die „Strukturlehre“ in der Tat als ein zum Ganzen gehöriger Teil in der kulturhistorischen Methode naturnotwendig mitenthaltend ist.

Das Neue und nach meiner Auffassung recht Wertvolle bietet KRAUSE im zweiten Teile seines Artikels, wo er nämlich eine nicht nur gründliche, sondern auch glückliche Kritik namentlich an der bekannten, von SCHEIDT aufgestellten Ethnobiologie übt. Eine solche grundsätzliche Klarstellung war im Interesse unserer völkerkundlichen Wissenschaft als dringendes Bedürfnis anzusehen, KRAUSE's bleibendes Verdienst ist es, sich dieser Arbeit unterzogen zu haben. Abgesehen von einzelnen, aber in diesem Zusammenhang mehr untergeordneten Punkten, kann ich die diesbezüglichen Darlegungen KRAUSE's nur voll und ganz unterschreiben, und so dürfte es jeder Kulturhistoriker unter den Ethnologen zu tun bereit sein. Sie werden im besonderen auch mit ihm die Überzeugung teilen, „daß auch dieser naturwissenschaftliche Einbruch in die Völkerkunde keine dauernde Bedeutung darin erlangen wird“ (S. 156), wie sie ihm auch im wesentlichen beipflichten werden, wenn er sagt: „Eine gleichzeitige Pflege beider Disziplinen [Anthropologie und Ethnologie] durch einen einzelnen Wissenschaftler ist praktisch unmöglich — nicht nur deshalb, weil man nicht zugleich naturwissenschaftlich und kulturwissenschaftlich denken und arbeiten kann. SCHEIDT's und HAMBRUCH's Darlegungen weisen ja schlagend nach, daß sie rein naturwissenschaftlich denken, daß ihnen kultur- und geisteswissenschaftliche Denkweise aber ferner liegt. Mit solcher Arbeitstendenz aber kann man den Belangen der Ethnologie nicht gerecht werden. Ein Wechsel der Einstellung aber bei gleichzeitiger Pflege beider Wissenschaften muß für die wissenschaftliche Persönlichkeit des betreffenden Forschers letztlich verderbliche Folgen haben“ (S. 161 f.).

Zum Artikel „M. A. CASTRÉN als Altaist und Ethnograph. Eine Würdigung durch Prof. L. STERNBERG, Leningrad. Aus dem Russischen übertragen sowie mit einer Vorbemerkung und einem Anhang (Übersicht über die Schriften M. A. CASTRÉN's, nach MODZALEVSKIJ) versehen von HANS FINDEISEN“ wäre jetzt ergänzend hinzuweisen auf S. M. SHIROKOGOROFF: *Ethnological and Linguistical Aspects of the Ural-Altaic Hypothesis* (Peiping 1931), wo zu dem Problem von neuen Voraussetzungen aus Stellung genommen wird. SHIROKOGOROFF's letztes Ergebnis und letzter Ausblick sei hier zum Abdruck gebracht. „First, the phonetic laws must be settled upon in every group of language, and the dictionary, as far as possible, ought to be brought to etymological clearness. Then the problem of the existence of an Altaic pra-language will perhaps never come out“ (p. 193).

In dem von A. BYHAN übersetzten Artikel des vor einigen Jahren gestorbenen L. J. STERNBERG, „Die Ethnologie der Gegenwart. Neueste Fortschritte, wissenschaftliche Strömungen und Methoden“ (215–258), liest man manches mit Interesse, anderes mit einigem Staunen. So besonders, wenn STERNBERG sich ereifert über die bösen Kulturhistoriker und namentlich über W. SCHMIDT, der diese Anschauungen (die eifrig propagierten Übertreibungen des Führers der neuen Richtung [GRAEBNER]) seit vielen



Jahren in tendenziöser Weise [*sic!*] in seiner einflußreichen Zeitschrift „Anthropos“ propagiere usw. Warum, so fragt man sich, diese Ereiferung und Aufregung, wenn, wie STERNBERG versichert, der ethnologische Evolutionismus (die „klassische Schule“) trotz allem heute fester steht denn je. Ein merkwürdiges Schauspiel, wenn ein so erklärter und persönlich gewiß überzeugter Evolutionist die Evolution der Dinge so krampfhaft aufzuhalten sucht <sup>10a</sup>!

Für den Religionsforscher erscheint noch recht beachtenswert FR. R. LEHMANN'S Studie „Io, die höchste Gottheit der Maori (Neuseeland)“ (271—292). Die sorgfältig durchgeführte Arbeit läßt keinen Zweifel darüber, daß ebenfalls die Maori, vor aller europäisch-missionarischer Beeinflussung, einen Hochgott namens Io kannten und verehrten.

WILH. KOPPERS.

**Marconnès Francisque, S. J.** *A Grammar of Central Karanga. The Language of Old Monomotapa. As at present spoken in Central Mashonaland, Southern Rhodesia.* (Special Number of „Bantu Studies“. Suppl. No. 5.) XV + 270 pp. 8°. Witwatersrand 1931. University Press.

Das Werk, dem C. M. DOKE ein Vorwort widmet, ist keine Bantu-Grammatik der üblichen Schablone. Der Missionar MARCONNÈS, der jedenfalls das Karanga beherrscht und dem auch die Sprachen von Manika und Viktoria gut bekannt sind, welche er in die Betrachtung miteinbezieht, bemüht sich, den Sprachgeist des Bantu überhaupt zu erfassen und wiederzugeben. Das ist der Grund, daß seine Auffassung bisweilen von der üblichen der Bantu-Kenner abweicht. Über einige dieser Sonderauffassungen verbreitet sich DOKE in der Vorrede. Vor allem ficht er die disjunktive Methode des Autors an. MARCONNÈS faßt die Klassenpräfixe als Artikel auf, die mit dem Wort als solchem nichts zu tun haben, so daß er sie von ihnen trennt, was folgerichtig in der Grammatik durchgeführt wird. Meiner Meinung nach haben die Klassenpräfixe mit dem Stamm erstlich nichts zu tun, wenn man aber bedenkt, daß durch das Klassenpräfix die Bedeutung des Stammes eingeengt, spezifiziert wird, so folgt daraus, daß das Klassenpräfix doch, und zwar notwendig zum Wort gehört, es ist demnach kein Artikel. In Sprachen mit Artikel versteht man das Wort ohne Artikel sehr wohl, nicht so im Bantu, wenigstens nicht immer. Z. B. der Stamm *-nthu* hat gewiß eine Bedeutung, aber eine noch unbestimmte; erst durch das Klassenpräfix *mu*, also *mu-nthu*, haben wir den Begriff: „Mensch“, wie durch das Präfix *êi*: *êi-nthu* den Begriff: „Ding“ (in Sena). Mir scheinen die Klassenpräfixe Begriffskonstitutiva zu sein und sind darum mehr als Artikel.

DOKE ficht weiter an, daß die phonetische Darstellung der Laute nicht genügend sei; es fehlen z. B. die bilabialen Laute. MARCONNÈS glaubte jedoch, sich mit einer einfacheren Schreibung begnügen zu müssen und zu können, weswegen er ein wissenschaftliches Alphabet ablehnte.

Die Schreibung der frikativen Dental-labial (*whistling*) auf S. 4: *sv*, *zv* in zwei Buchstaben ist irreleitend, da es doch auch einfache und nicht zusammengesetzte Laute sind.

„In fact that *h* takes the place of a dissappeared consonant“, schreibt der Autor (S. 9) und gibt u. a. als Beispiele an *hondo* „war“, in Sena *n'kondo*; *huku* „fowl“, in

<sup>10a</sup> Wo es übrigens heute eine wirklich „tendenziöse Ethnographie“ gibt, wo die Losung ausgegeben wurde bzw. ausgegeben werden mußte (!), „von den Klassikern [TYLOR, MORGAN, STERNBERG] zu den Marxisten [MARX, ENGELS, LENIN]“, wo und wie die Ethnographen, „welche am sozialistischen Aufbau in SSSR aktiv mitzuwirken wünschen“, auf den historischen Materialismus [wenigstens äußerlich!] verpflichtet werden, darüber belehrt ein seit drei Jahren vorliegender Konferenzbericht mit nicht zu überbietender Deutlichkeit („Etnografija“, Kn. VIII, Jahrg. IV, No. 2, SS. 110—144, Moskva-Leningrad 1929). Wir haben es hier mit einem so einzigartigen (heute nur in Rußland möglichen) Dokument zur Geschichte der Ethnologie zu tun, daß darauf das nächstmal im „Anthropos“ etwas näher eingegangen werden muß. Es ist übrigens wohl die Frage, ob sich die Übersetzung jenes Konferenzberichtes nicht mehr gelohnt hätte als die des Artikels von STERNBERG; denn inwieweit darin im einzelnen seine wirkliche Meinung zum Ausdruck kommt, ist keineswegs so ohne weiteres klar.

Sena *n'kuku*. Tatsächlich ist es aber in Sena *n'khondo*, *n'khuku*, also aspiriertes *k*; somit scheint das *h* in Karanga etwas anderes zu sein als der Ersatz für einen ausgefallenen Konsonanten.

S. 53: „In fact the double consonant *ps* in Tete becomes *sv* in Karanga.“ Vorher erwähnt er aus verschiedenen Sprachen die Parallelen *fi*, *bi*, *vi* gegenüber *si*. Ich glaube nun, daß der Grundlaut der frikative Dento-labiale Laut ist, den MARCONNÈS *sv*, *zv* schreibt, wie er tatsächlich in Tete vorkommt, also nicht *m'psimbo*, sondern *m'simbo* (nach MARCONNÈS geschrieben *m'svimbo*). Daraus kann die Spaltung in *fi*, *bi*, *vi* und *si* sehr leicht erklärt werden.

MARCONNÈS bringt des Neuen und Außergewöhnlichen, das er im Aufbau des Bantu sieht, so viel, daß man gezwungen ist, Seite für Seite sich für oder gegen ihn zu entscheiden. Er hat jedenfalls neue Gedanken, die anregen.

Dem Studierenden vermittelt die Grammatik auch ein tieferes Einfühlen in das Bantu-Verb, dessen verschiedene Formen meisterhaft dargestellt werden. Vorerst ist es jedoch nötig, sich der Nomenklatur des Autors anzubequemen. Verschiedene Neuerungen in dieser Hinsicht scheinen mir störend zu wirken.

Die Darstellung der Grammatik des Karanga ist tieferschürfend und umfassend, sie vermittelt neue Ausblicke. Hinweise auf benachbarte Bantu-Sprachen, besonders das Zulu und einzelne Zambesi-Idiome, sind recht instruktiv.

In manchem wird MARCONNÈS Widerspruch erfahren; in vielem ist ihm unbedingt zuzustimmen. Er gibt jedenfalls eine gründliche Einführung in den Bau und in den Geist einer Bantu-Sprache, was mir wichtiger scheint als haargenaue Phonetik, die schließlich nur im Laboratorium möglich ist. Viele Beispiele (Phrasen) illustrieren die aufgestellten Regeln.

PAUL SCHEBESTA.

**Huffman Ray.** *Nuer-English Dictionary*. 63 pp. 8°. Berlin 1929. DIETRICH REIMER. Price: RM 6.—.

Ein viereinhalbjähriger Aufenthalt ermöglichte es Miß HUFFMAN, dieses kleine Wörterbuch zusammenzustellen. Sie bediente sich aller ihr zugänglichen Quellen, so der bereits vorhandenen Schulliteratur, der Kenntnisse der anderen Missionare und was sie selbständig von den Eingebornen erfragte. Es ist ein Nuer-englisches Vokabular, das erste dieser Art, und darum von Bedeutung, weil ein früheres von C. H. STIGAND „Englisch-Nuer“ bereits vergriffen sein soll. Ein Hinweis in der Einleitung läßt erkennen, daß in der Transkription der Laute wohl auf den der Sprache unkundigen Europäer Rücksicht genommen wurde, wenn auch nicht alle Feinheiten erschöpft wurden.

Ob die Intonation der Nuer-Sprache von HUFFMAN richtig aufgefaßt wurde, müssen gute Kenner der Sprache untersuchen. Dieses Gebiet erscheint noch nicht genügend bearbeitet zu sein.

Im Anhang folgt ein kurzer, aber wertvoller Abriß der Nuer-Grammatik.

Das Büchlein ist sowohl für den praktischen Gebrauch im Lande wie auch für den Linguisten wertvoll.

PAUL SCHEBESTA.

**Huffman Ray.** *Nuer Customs and Folk-Lore*. (Publ. for the Intern. Inst. of African Languages and Cultures.) XIV + 108 pp. 8°. With 13 Fig. London 1931. HUMPHREY MILFORD. Price: 8 s. 6 d. net.

Die Einleitung zu diesem Büchlein wurde von Prof. WESTERMANN geschrieben. Kurz wird die Stellung der Nuer innerhalb des nilotischen Völkerverbandes charakterisiert. Die Nuer, die nächsten Verwandten der Dinka, werden in folgende größere Untergruppen geteilt: 1. Garjok, Garjak, Jekiang (Nasser-Distrikt) mit ungefähr 200.000 Seelen, 2. Lau (Abwong-Distrikt) mit ungefähr 100.000 Seelen, 3. Gaweir (Fanjak-Distrikt) mit ungefähr 30.000 Seelen, 4. Lak und Thiang (Zeraf-Insel, Fanjak-Distrikt) mit ungefähr 40.000 Seelen und schließlich 5. die westlichen Nuer (Yivrol-Distrikt) mit ungefähr

60.000 Seelen. Die Atwot haben zum Teil das Dinka als ihre Sprache angenommen. Die Niloten werden von Prof. WESTERMANN als eine Vereinigung einer autochthonen Bevölkerung mit einwandernden östlichen hamitischen Stämmen aufgefaßt. Das hamitische Element macht sich in Körperbau, Kultur und Sprache stärker bemerkbar in der Bari-Latuko-Dongotono-Gruppe. Diese Stämme werden auch als Nilotohamiten bezeichnet, im Gegensatz zu der Niloto-Sudanischen Gruppe, den Dinka, Nuern und Schilluk. Des weiteren gibt Prof. WESTERMANN durch Anführung verschiedener Gebete an Gott eine wertvolle Bereicherung in der Erkenntnis der religiösen Verhältnisse der Nuer.

HUFFMAN gliedert ihren Text in elf Kapitel. Das erste Kapitel handelt über Ursprung, Gestalt, Kleidung und Schmuck der Nuer. Mit erfrischender Klarheit und Kürze wird alles Notwendige gesagt, jeder Ballast wird vermieden. Das zweite Kapitel erzählt von Nahrung und Nahrungserwerb, von Jagd, Fischfang, Viehzucht und dem wenigen Hackbau, den die Nuer betreiben. Denn bekanntlich sind die Nuer und die Dinka die typischsten Viehzüchter unter den Niloten. Im dritten Kapitel beschreibt HUFFMAN die Hütte und ihre Einrichtungen. Besonders lebendig wirkt die Schilderung des Tagesablaufs eines Mannes und einer Frau. Und dann kommen die Kinder dran. Das vierte Kapitel handelt über Stammesmarken und gibt eine Reihe von Einzelheiten des Ritus. Im fünften Abschnitte kommen Werbung, Hochzeit und das kleine Baby zu ihrem Rechte. Die Stellung der Zwillinge wird dargelegt. Das sechste Kapitel handelt von Krankheit, Tod und Begräbnis und im siebenten Abschnitt werden Bemerkungen über Religion, Aberglaube und Moral gegeben. Im achten Kapitel finden wir eine Charakterschilderung der Nuer. So wie der Nuer wirklich ist. Und dann folgt Spiel und Tanz und abschließend einige Maßformen. Im neunten Kapitel beschreibt HUFFMAN die Nuer in ihrer Stellung zu ihren Nachbarn, zur Kolonialverwaltung und zur Mission. Das zehnte Kapitel handelt von der Sprache, gibt Nachrichten über Zeitrechnung und Grußformen. Mit dem elften Kapitel, das den Titel: Nuer Folk-Lore trägt (ein Druckfehler hat sich hier eingeschlichen), wird das Büchlein abgeschlossen, wenn wir von dem angefügten Index absehen wollen. Dreizehn gut ausgewählte Bilder schmücken das Werk.

In erster Linie wurde das Büchlein, wie die Einleitung besagt, für Missionare und Administratoren geschrieben, die mit den Nuern in Berührung kommen (wieder Neur statt Nuer). Vollauf erfüllt das Büchlein seinen Zweck. Es ist leicht und flott geschrieben und gibt ein lebendiges und anschauliches Bild vom Leben und Treiben der Nuer.

WALTER HIRSCHBERG — Wien.

**Rein Adolf.** *Die europäische Ausbreitung über die Erde.* (Aus der Sammlung „Museum der Weltgeschichte“, herausgegeben von Dr. PAUL HERRE.) 406 SS. in Quart. Mit 262 Textabb. u. Karten u. 24 Tafeln, davon vier in Vierfarbendruck. Wildpark-Potsdam 1931. Verlag: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. Preis: Leinen RM 28.—, Halbf Franz. RM 31.—.

Die gesamte Außenwelt befindet sich heute in politischer Abhängigkeit von Europas Mächten, von ihnen werden fast ausschließlich der Weltmarkt und die Geldwirtschaft gelenkt. Wie Europa zu dieser allesbeherrschenden Stellung, ein wirklicher Mittelpunkt der gesamten Menschheit zu sein, gelangt ist, hat Verfasser mit selten klarem Erfassen in seinen Anfangsgründen erkannt und in seiner anwachsenden Ausgestaltung zur Darstellung gebracht. Letztere verrät den großen Stil klassischer Geschichtsschreibung, der mit schöner Sprache gestreichte Gedankenfülle verbindet.

Den eigentlichen Gegenstand dieses Werkes vorbereitend, werden kurz die großen Weltreiche des Altertums und die auf breiten Straßen ablaufenden Völkerbewegungen des Mittelalters bis über die Zeit der Kreuzzüge hinaus gezeichnet. Nun setzen die ozeanischen Entdeckungen ein, Kastilien beginnt neben den Portugiesen seine eigene Kolonialpolitik und an das Ende des 15. Jahrhunderts stellen sich als menscheitsgeschichtlich bedeutendste Entdeckungen die eines KOLUMBUS und eines VASCO DA GAMA. Nach und



nach werden in der sogenannten Conquista-Zeit weite Gebiete Amerikas und Indiens von den Europäern in Besitz genommen, wodurch sich das spanische wie portugiesische Kolonialreich fast unübersehbar ausdehnt und das umgestaltend auf das europäische Mutterland zurückwirkt. Damit werden die nichtiberischen Völker auf den Plan des politischen Weltgeschehens gerufen, Franzosen, Engländer und Holländer suchen sich ihre Anteile und bringen das Flibustiertum zur Blüte. Auf diesen Voraussetzungen baut sich ein weltumfassender Merkantilismus auf. Darnach erfolgt der Abfall der Nordamerikaner und der Iberoamerikaner von den Mutterländern und über die Ausgestaltung der britischen Weltherrschaft führt der geschichtliche Werdegang weiter bis zu den neuzeitlichen Bestrebungen der europäischen Mächte zur Beherrschung der gesamten außereuropäischen Welt.

Viele Jahrhunderte liegen nach ihrer weltpolitischen Bedeutung unter dem Wirken Europas hier zusammengefaßt und nur die groben Striche eines Grundrisses konnten in dieses weitauslaufende Bild eingezeichnet werden, allerdings in einer unveränderlich frischen Redeweise mit leichtfaßlicher Klarheit. Trotzdem fehlen da und dort beachtenswerte Einzelheiten nicht, die auf vieles, was hinter und unter den beschriebenen Geschehnissen steckt, schließen lassen. Nur das politische Übergreifen Europas in die anderen Weltteile wurde hier dargestellt, die Eigenart der eroberten Länder und Völker aber nicht ausgeführt. Allbekannt jedoch ist es, wieviel fremdes Gut und welch unübersehbare Menschenmassen dem Europäertum zum Opfer gefallen sind; denn der Weiße vernichtet alles, was sich seiner Gewinnsucht entgegenstellt und seine Wege über die weite Welt hin sind mit sehr viel Blut der Eingebornen getränkt. Mit der Entrechtung und mit der Sklavenarbeit der zahlreichen außereuropäischen Völker hat Europa sich zu bereichern gewußt, das beweist überzeugend das vorliegende gediegene Werk; ob für dieses ungeheure Unrecht die gesamte Außenwelt sich einmal rächen wird? Manche Anzeichen deuten jetzt schon darauf hin.

Der außergewöhnliche Umfang des Stoffes, der in diesem Werke behandelt wurde, brachte es mit sich, daß einige Urteile und Deutungen auf allgemeine Annahme nicht werden rechnen können. Die in reicher Zahl und Mannigfaltigkeit beigegebenen Bilder und Karten sind eine wertvolle Ergänzung der an sich klaren textlichen Darstellung; meistens sind es gut bekannte Abbildungen, die durch andere seltenere sich bisweilen hätten ersetzen lassen. Die Literaturhinweise vertragen gewiß eine reichliche Erweiterung. Trotz dieser geringen Ausstellungen wird dieses hervorragende Werk gerade in der Jetztzeit eine bedeutende Aufgabe erfüllen, wenn es dazu beiträgt, das gesamte erregte Ausland mit dem heute arg geschwächten Europa zu versöhnen.

MARTIN GUSINDE.

**Nieuwenhuis A. W.** *Der Sexualtotemismus als Basis der dualistischen Kulturen und deren Exogamie in Ozeanien.* Die Wurzeln des natürlichen, grammatikalischen Wortgeschlechts. (Supplement zu Band XXXI „Internationales Archiv für Ethnographie“.) 140 SS. 4<sup>o</sup>. Leiden 1931. Verlag: E. J. BRILL.

Der Titel der vorliegenden umfangreichen Studie von A. W. NIEUWENHUIS weckt die Hoffnung, es sei dem Verfasser gelungen, zu der Erkenntnis des Ursprungs der in Ozeanien so häufigen Teilung der Gesellschaft in zwei exogame Heiratsklassen vorzudringen. Wenn diese Hoffnung auch nicht vollkommen erfüllt wird, so müssen wir NIEUWENHUIS doch dafür Dank wissen, daß er das Problem des Dualismus in den Südseekulturen, welches noch immer zu einem der dunkelsten der Völkerkunde gehört, neuerlich auf einer breiten Basis zur Diskussion gestellt hat. Seiner Theorie nach geht die Zweiklassenorganisation in Ozeanien auf die aus dem Sexualtotemismus resultierende Teilung der gesamten Natur in eine männliche und weibliche Hälfte zurück. Dabei faßt NIEUWENHUIS den Begriff des Sexualtotemismus weiter, als es im allgemeinen gebräuchlich ist. Nur dadurch, daß er den Sexualtotemismus als schon durch die bloße Gegen-

überstellung der Gruppe der Männer zu jener der Frauen und durch die damit verbundenen männlichen und weiblichen Hälften der Umwelt gekennzeichnet sieht, vermag er Spuren davon auch auf den ozeanischen Inseln nachzuweisen. Sexualtotemismus in dem Sinne aber, daß die Gesamtheit der Männer ebenso wie die der Frauen ein gemeinsames Totem besitzt, erscheint einzig auf Südostaustralien beschränkt zu sein. Im Gegensatz zu seiner früheren Anschauung ist auch P. W. SCHMIDT zu der Meinung gelangt, daß der Sexualtotemismus dort eine Sonderbildung darstelle, welche aus einer Vermischung des lokalen Gruppentotemismus mit der in der Urkultur herrschenden Gleichberechtigung der beiden Geschlechter entstanden sei<sup>11</sup>. Schon aus diesem Grunde habe ich Bedenken, in ihm die Wurzel einer so weit verbreiteten Erscheinung wie der des Zweiklassensystems zu sehen. Auch ist es schwer verständlich, wie sich aus der Teilung des Stammes in Männer und Frauen mit je einem Totem die beiden Heiratsklassen entwickelt haben sollen, deren jeder doch wieder ebenso Männer wie Frauen angehören. Hingegen hat NIEUWENHUIS sicher recht, wenn er für weite Gebiete Melanesiens eine Weltanschauung annimmt, welche die ganze Umwelt in eine männliche und eine weibliche Hälfte teilt. Infolge der Unkenntnis der Rolle des Mannes bei der Zeugung wird, wie der Verfasser meint, die einseitige Schöpfung jeder Gruppe durch einen eigenen Ahnen vorausgesetzt. Hier wäre vielleicht einzuwenden, daß diese Unkenntnis durchaus nicht allgemein herrschend ist und gerade die Stämme mit ausgeprägtem Sexualtotemismus, wie die Kurnai, sich über den Zusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis sehr wohl im klaren sind.

NIEUWENHUIS ist ferner der Ansicht, daß in dem Dualismus von Australien und Ozeanien auch der Ursprung des Wortgeschlechtes zu suchen sei. Aus dem Vorkommen der dualistischen Naturbetrachtung folge ohne weiteres, daß die bezüglichen Nomina entweder männlich oder weiblich sein müssen, sobald ein Wortgeschlecht unterschieden wird. Damit stimme auch überein, daß P. W. SCHMIDT gerade dort dieses Wortgeschlecht feststellen konnte, wo der Sexualtotemismus noch die sozialen Zustände beherrschte oder leicht nachgewiesen werden konnte. NIEUWENHUIS berücksichtigt hierbei offenbar vor allem SCHMIDT's „Gliederung der australischen Sprachen“ (Wien 1919), denn in dem 1926 erschienenen Werke „Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“ betont SCHMIDT ausdrücklich, daß in den Ursprachenkreisen die grammatikalische Unterscheidung von Männlich und Weiblich noch fehle. SCHMIDT schreibt diese Einteilung in Männlich-Weiblich erst dem mittleren Primärsprachenkreise zu, welchen er mit dem älteren mutterrechtlichen Kulturkreis in Zusammenhang bringt. Da dieser letztere von der kulturhistorischen Schule bekanntlich auch als Heimat des Zweiklassensystems angesehen wird, verdient die von NIEUWENHUIS hergestellte Verbindung zwischen Dualismus und dem Auftreten des grammatikalischen Geschlechts sicherlich Beachtung.

Können wir auch nicht allen Schlußfolgerungen des Verfassers voll zustimmen, so bildet die Arbeit doch einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis des Zweiklassensystems in Ozeanien und der mit ihm verbundenen Vorstellungswelt.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

**Watson Ch. H.** *Unter Menschenfressern in der Südsee.* 134 SS. in Kleinoktav. 7 Taf. Hamburg (13) 1930. Advent-Verlag, Grindelberg 15 a.

Von den Schwierigkeiten, mit welchen die protestantische Mission auf den Neuen Hebriden, insbesondere Malekula, zu kämpfen hatte und dem hierbei bezeugten bewunderungswürdigen Heroismus der offenbar zumeist amerikanischen Missionare, erzählt das vorliegende Büchlein. Der Ethnologe findet darin, abgesehen von einigen hübschen Photos, nicht viel Bemerkenswertes.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

<sup>11</sup> P. W. SCHMIDT, Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen, „Anthropos“, XXVI [1931], 92.

**Kossinna G.** *Altgermanische Kulturhöhe*. Eine Einführung in die deutsche Vor- und Frühgeschichte. Zweite, verbesserte Aufl. 80 SS. Kleinoktav. Leipzig 1930. Verlag: CURT KABITZSCH. Preis: RM 2.70, geb. RM 3.90.

Der Verfasser bespricht hier die germanische Kultur zu Beginn der christlichen Zeitrechnung und vergleicht sie abschließend mit der römischen und orientalischen Kultur, wobei freilich, wie bei den meisten Arbeiten der KOSSINNA-Schule, der Orient möglichst schlecht wekommt. Die vorliegende Arbeit bringt zugleich auch eine populäre Darstellung und allgemein-historische Ergänzung der früheren Arbeiten KOSSINNA's. Wichtig bleibt auch hier die methodische Grundeinsicht, daß die archäologischen Kulturkreise immer in einem gewissen Zusammenhang mit ethnischen Individualitäten stehen. Damit hat sich ja G. KOSSINNA auch bleibende Verdienste um die deutsche Vorgeschichte erworben; seine bahnbrechende Methodik, die ihren Gegenstand zum erstenmal nicht philologisch, sondern archäologisch und siedlungsgeographisch in Angriff nahm, seine Organisationskraft, seine ungewöhnliche Leistungsfähigkeit sind Eigenschaften, die jeder seiner Einzelarbeiten bleibenden Wert für die deutsche Frühgeschichte sichern.

Aber auf diese Vorzüge fällt doch auch der Schatten einer durchaus doktrinären Pointe. Des Verfassers Blick liegt an den Norden und Westen Europas gebannt. Die Erfindung der Pferdezucht, des Megalithgräberbaues und vieler anderer Kulturgüter wird einfach dem indogermanischen Norden zugeschrieben, obwohl sich über all diese Fragen noch mancherlei sagen ließe. Es ist z. B. höchst unwahrscheinlich, daß die Pferdezucht in Nordeuropa oder Westeuropa, wie manche von KOSSINNA's Schülern in Anschluß an die Untersuchungen M. HILZHEIMER's meinen, entstanden ist; mit viel größerer Wahrscheinlichkeit darf man hierfür Zentralasien und das südliche Sibirien in Anspruch nehmen. Letzteres um so mehr, als erst kürzlich Prof. W. AMSCHLER nach osteologisch einwandfreiem Befund Tarpan-Wildpferde als noch jetzt lebend für das Altai-Gebiet feststellen konnte.

Der Raum verbietet es uns, hier auf Einzelfragen weiter einzugehen. Aber es ist KOSSINNA's Grundfehler überhaupt, entscheidende Tatsachen der nordeurasiatischen Völker- und Kulturgeschichte nicht berücksichtigt zu haben. So kann meines Erachtens an einem genetischen Zusammenhang zwischen einem Zweig der Maglemose-Kultur und der aus Sibirien vorgedrungenen Kunda-Kultur nicht mehr gezweifelt werden. Auch für so typische Funde, wie das von KOSSINNA eingehend behandelte Osebergsschiff, kommt man ohne die Annahme sibirischer Parallelen bei unvoreingenommener Betrachtung des auf das Bestattungswesen bezüglichen Materials nicht aus.

Im großen und ganzen liegt daher der Gewinn auch der vorliegenden Arbeit KOSSINNA's hauptsächlich in verschiedenen vorgebrachten Einzelheiten sowie in der Anwendung der archäologischen Gruppenlehre als Quellenwissenschaft für die Paläoethnologie; das allgemeine Entstehungsbild der nordischen Kultur erscheint aber in wesentlichen Zügen verzeichnet.

FRITZ FLOR — Wien.

*Der Große Herder*. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Vierte, völlig neu bearbeitete Aufl. von HERDER's Konversationslexikon. I. Band (A bis Battenberg). 1695 SS. Großoktav. Freiburg i. Br. 1931. Verlag: HERDER & Co. Preis: Halbleder RM 38.—.

Die Lexika des Wissens haben in den letzten Jahrzehnten weitgehende Änderungen erfahren, der Große Herder in außergewöhnlichem Maße. Schon der bisherige Name solcher Bücher macht heute einen etwas komischen Eindruck. Sehr viel Gutes und Wertvolles aus dem vorigen Jahrhundert ist dem neuen Typ des Lexikons natürlich geblieben, aber jede Prüfung des Inhaltes lehrt uns die neuen Bedürfnisse und einen Zug zu „neuer Wirklichkeit“ auch in der ganzen Lebensführung kennen. „Unsere Zeit ist bis in die Tiefe des Gesellschafts- und des Einzellebens nicht nur in wirtschaftlicher, sondern mehr



noch in geistiger und seelischer Unruhe und Not. Wenn eine Zeit so weit- und tiefgreifende Bewegung und Erregung ins Volk bringt, dann ist gerade ein für das Leben dieser Gegenwart geschaffenes allgemeines Gebrauchswerk ein Erfordernis. Denn vom Volk soll dieses Lexikon gelesen werden.“

Die Leitung des Werkes hat in einem interessanten Prospekt wirkungsvoll angedeutet, was sie bietet. Sie zählt 21 Eigenschaften auf, in denen der Fortschritt gegen früher am stärksten zur Geltung kommt. Eine der nützlichsten ist folgende: „Jeder Artikel ist womöglich in drei deutlich gekennzeichnete Abschnitte gegliedert. Der erste Abschnitt enthält, was jedermann wissen will und wissen muß..., der zweite bietet kurz und deutlich die vom Fachmann gesuchten Angaben, auch Zahlen, Formeln, Systematik usw..., der dritte Abschnitt gibt den Rat des Fachmannes für jede Frage im öffentlichen und privaten Leben.“ Weiter gehören zu den kennzeichnenden Eigenschaften „ausführliche Darstellungen über Probleme des geistigen, künstlerischen, wirtschaftlichen, politischen, sozialen, persönlichen, religiösen Lebens der Gegenwart“. Diese meist vorzüglichen kleinen Abhandlungen, die „Rahmenartikel“, gehören zum wertvollsten Teil des Werkes. Der erste Band enthält davon 40, darunter z. B. Abhärtung, Abstammungslehre, Anthroposophie, Arbeit, Astrologie, Askese, Barock, Banken. Weltanschauung und Gegenwartserkenntnis treten an geeigneten Stellen hier und im übrigen Text vorteilhaft hervor.

Das ganze Werk umfaßt zwölf Bände mit 180.000 Artikeln und 20.000 Bildern. Dazu kommt ein Atlasband mit 98 Haupt- und 128 Teilkarten.

Das Äußere des Bandes ist solid und gefällig, der Inhalt überall gediegen. Mögen diese Eigenschaften den Wunsch der Schriftleitung in Erfüllung gehen lassen, „daß unser christliches Volk das Wagnis und die zielstrebige Entschlossenheit, die in diesem Werk sich offenbart, gutheißen wird“.

Soeben ist auch der II. Band erschienen. Wir werden im nächsten Heft des „Anthropos“ noch darauf zurückkommen.

D. KREICHGAUER.



## Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Abderhalden Emil: „Die Wirbeltierfundstellen im Geiseltal.“ Nova Acta. Abh. d. Kaiserl. Leop.-Carol. Deutsch. Ak. d. Naturf. N. Folge, Bd. I, Heft 1, Halle a. d. S. 1932.
- Alföldi A.: „Die theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen.“ S.-A. aus „Archäologischer Anzeiger“, 1931, 1/2, W. Gruyter & Co., Berlin.
- Amschler Wolfgang: „Beitrag zur Rassen- und Abstammungsfrage der Hausziege sowie zur Erforschung der Urzentren der Haustierwerdung.“ S.-A. aus „Biologia Generalis“, VII, Wien 1931.
- Andersen William: „Åsgård“ Eddans Paradis och Andra Kultplatser i Sydsvenska Bygdar. K. L. Svenssons Eft.: S Bokindustri-Aktiebolag, Karlskrona 1931.
- Andres Fr., Dr.: „Die Opferriten der Griechen.“
- Anuartio de „Eusko-Folklore“ 1927, VII: Establecimientos humanos y zonas pastoriles. Investigaciones prehistóricas, 1928; Tomo VIII: Establecimientos humanos y toponimia. Investigaciones prehistóricas.
- Archivum Historicum Societatis Iesu. Periodicum Semestre. A Collegio Scriptorum de Historia in Urbe Editum. Anni I. — Fasc. I, Ian.—Mai 1932, Romae (113) Borgo Santo Spirito, 5.
- Arndt Alfred: „Oberschlesische Vor- und Frühgeschichte.“ W. Crüwell, Dortmund 1925.
- Bachatly M. Ch.: „Un Manuscrit Autographe de Don Raphael. Membre de l'Institut d'Egypte (1798).“ S.-A. aus „Bulletin de l'Institut d'Egypte“, T. XIII, — Session 1930—1931. Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 1931.
- Bachmann Kurt Wilhelm, Dr.: „Die Besiedlung des alten Neuseeland.“ Studien zur Völkerkunde. Bd. 4, Verlag d. Werkgemeinschaft, Leipzig 1931.
- Baldus Herbert: „Indianerstudien im nordöstlichen Chaco.“ Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, Bd. XI, L. C. Hirschfeld, Leipzig 1931.
- Barandiarán J. M. de: „Mitología del Pueblo Vasco. II: Las piedras y los monumentos prehistóricos.“ S.-A. aus „Eusko-Folklore“, 1923/24, Vitoria 1928.
- — „Apuntes de Filosofía. Cuestiones de nuestro tiempo.“ Trabajos de los Laboratorios Gymnasium (del Seminario de Vitoria) I, Vitoria 1930.
- — „Introducción al estudio de la Etnología moderna.“ Trabajos de los Laboratorios Gymnasium (del Seminario de Vitoria) II, Vitoria 1930.
- — „Breves estudios acerca de la vida colectiva humana.“ Trabajos de los Laboratorios Gymnasium (del Seminario de Vitoria) III, Vitoria 1930.
- — „Los fenómenos sociales.“ Trabajos de los Laboratorios Gymnasium (del Seminario de Vitoria) IV, Vitoria 1930.
- Barbour George B., F. R. S. E.: „The Skull of the ‚Peking Man‘.“ The Leader Reprints, Nr. 51, Peiping 1930.
- Bartoli Matteo: „La Conferma di due Leggi Fonetiche.“ S.-A. aus „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica“, Nuova Serie, Anno IX, Fascicolo 2, Giugno 1931, Giovanni Chiantore 1931.
- — „Le Tre Basiliche di Ragusa e la coppia basilica ed ecclesia.“ S.-A. aus „Rivista Dubrovnik“, Vol. II (1930—1931), Ragusa.
- Beke Ödön: „Tscheremissische Texte zur Religion und Volkskunde.“ Oslo, Etnografiske Museum, Bulletin 4, Oslo 1931.
- Bell Charles: „The Religion of Tibet.“ Oxford at the Clarendon Press 1931.
- Bernhart Joseph, Dr.: „Sinn der Geschichte.“ Obermaier Hugo, Dr.: „Urgeschichte der Menschheit.“ „Geschichte der führenden Völker“, I. Bd., Herder & Co., Freiburg i. Br. 1931.
- Bessmertny Alexander: „Das Atlantisrätsel.“ Geschichte und Erklärung der Atlantishypothesen. R. Voigtländers Verlag, Leipzig 1932.

- Beyer Hermann: „Die Ziffer Eins in den Mayahieroglyphen.“ S.-A. aus „El Mexico Antiguo“, Bd. III, Mexico 1931.
- Biallas Franz, P.: „K'üh Yüan's Fahrt in die Ferne.“ II. Verlag Asia Major, G. m. b. H., Leipzig 1931.
- — „China (Bildungs- u. Erziehungswesen).“ S.-A. aus „Lexikon der Pädagogik der Gegenwart“, Verlag Herder, Freiburg i. Br.
- Bitterlich Max, Dr.: „Die Entartung des Menschen, das Negativ seiner Veredlung, ein Naturgesetz.“ Gerold & Co., Wien 1932.
- Blohm Wilhelm: „Die Nyamwezi.“ Land und Wirtschaft. Friederichsen, de Gruyter & Co. m. b. H., Hamburg 1931.
- Boas Franz: „The Religion of the Kwakiutl Indians.“ Part I und II. Columbia University Contributions to Anthropology. Volume X. Columbia University Press, New York 1930.
- Boerschmann Ernst: „Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen.“ Band III: „Pagoden.“ Erster Teil. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1931.
- Bombiero-Kremenac, Dr.: „Zur Frage der beschränkten Eigentumsfähigkeit der strengen Mendikantenorden in Österreich.“ S.-A. aus „Archiv für katholisches Kirchenrecht“. Jahrg. 1931, 3. u. 4. Quartalheft, Kirchheim & Co., Mainz.
- Brauer Erich, Dr.: „Die Frau bei den Südarabischen Juden.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Sexualwissenschaft u. Sexualpolitik“, XVIII. Bd., 3. Heft, 1931, A. Marcus & E. Weber's Verlag, Berlin.
- Breuil H., L'Abbé, Prof. et le Dr. Clerceau: „Oeuf d'Autruche Gravé et Peint et autres Trouvailles Paleolithiques du Territoire des Ouled Djellal (Sahara Septentrional).“ S.-A. aus „L'Anthropologie“, T. XVI, Masson et Cie., Paris 1931.
- — „Premières Impressions de Voyage sur la Préhistoire Sud-Africaine.“ S.-A. aus „L'Anthropologie“, T. XI, Masson et Cie., Paris 1931.
- Busch-Zantner Richard: „Zur Siedlungsgeographie Südwestalbanien.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Geogr. Ges. in München“, Bd. XXIV, Heft 2, 1931.
- — „Zur Kenntnis der Osmanischen Stadt.“ S.-A. aus „Geographische Zeitschrift“, 38. Jahrg., 1. Heft, 1932.
- Büttner Walter: „Der Gotische Mensch.“ Helwingsche Verlagsbuchhandlung, Hannover.
- Chang Carsum Prof.: „Die staatsrechtliche Krisis der chinesischen Republik.“ S.-A. aus „Jahrbuch des öffentlichen Rechts“, Bd. 19, 1931, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Cocchiara Giuseppe: „La Legenda di Re Lear.“ Aus „Studi di etnologia e folklore“, Nr. 1, Fratelli Bocca Editori, Torino 1932.
- Colosi Giuseppe, Prof.: „Biogeografia ed Evoluzione.“ S.-A. aus „Archivio Zoologico Italiano“, Vol. XVI, Tipografia del Seminario, Padova 1931.
- „Concerning the Romanization of Japanese.“ By the Philological Society in the Tokyo Imperial University, Nov. 1930.
- Crazzolara P.: „Ein Zwergvolk am Bahr el Arab.“ Aus „Kölnische Volkszeitung“, Nr. 468, 3. Oktober 1931.
- Dangel Richard: „Das Chinchaysuyu der Departementos Huanuco-Ancash.“ S.-A. aus „Journal de la Société des Américanistes“, XXIII, Paris 1931.
- — „Siamesische Traumdeutungskunst.“ S.-A. aus „Asia Major“, Vol. VII, Fasc. 3, Leipzig 1931.
- Darrow Karl, K.: „Some contemporary Advances in Physics — XXII Transmutation.“ S.-A. aus „The Bell System technical Journal“, Vol. X, New York 1931.
- David-Neel Alexandra: „Heilige und Hexer.“ Glaube und Aberglaube im Lande des Lamaismus. F. A. Brockhaus, Leipzig 1931.
- Der Biologe. Monatsschrift zur Wahrung der Belange der Deutschen Biologen. 1. Jahrg., Heft 1, Oktober 1931, Heft 2, November 1931. J. F. Lehmanns Verlag, München. Bezugspreis halbjährlich Mk 7.—.
- „Der Große Brockhaus.“ Fünfzehnte, völlig neubearbeitete Auflage von Brockhaus' Konversations-Lexikon. Neunter Band: I—Kas. Leipzig 1931.
- „Der Große Herder.“ Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage von Herders Konversationslexikon. 1. Band: A—Battenberg. Verlagsbuchhandlung Herder & Co. Freiburg i. B. 1931.
- Dingwall Eric John: „Artificial Cranial Deformation.“ John Bale, Sons & Danielsson, Ltd., London 1931.
- Doering Heinrich: „Altperuanische Gefäßmalereien.“ I. Teil. S.-A. aus „Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft“, Bd. II. Verlag des Kunstgesch. Seminars Marburg.
- — „Altperuanische Gefäßmalerei. II. Teil. Verlag des Kunstgesch. Seminars Marburg a. d. Lahn.
- Doke Clement M.: „A Comparative Study in Shona Phonetics.“ Published with the aid of a grant from the Carnegie Corporation through the Research Grant Board, Union of South Africa. The University of the Witwatersrand Press, Johannesburg 1931.



- Du Bois Cora and Demetracopoulou Dorothy:** „Wintu Myths.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethn. Vol. 28, Nr. 5, Berkeley, Cal. 1931.
- Dürenkowa N. P.:** „Der Vogel in den kosmogonischen Vorstellungen der türkischen Stämme Sibiriens.“ (Russisch.) S.-A., Leningrad.
- — „Die Erlangung der Schamanen-Befähigung nach den Anschauungen der türkischen Stämme.“ (Russisch.) Sbornik Museja Antrop. i. Etnogr., T. IX, Leningrad 1929.
- — „Schamanenbegabung bei den Türken.“ (Russisch.) Etnografia, 1930, Nr. 4.
- Eberhard W.:** „Heiratsitten u. Feste der Miaotse von Kueichou.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 7/8, Berlin.
- — „Die Academia Sinica, ihre Organisation und ihre Ziele.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, Bd. II, Heft 7/8, Berlin 1931.
- — „Tibet.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. II, Heft 6, 1931.
- — „China.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. II, Heft 6, 1931.
- — und Findeisen H.: „Mongolei.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. II, Heft 6, 1931.
- — und Nachod O.: „Ostasien.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. II, Heft 6, 1931.
- — „Feng Ch'eng-Chün: Die Sinisierung der nichtchinesischen Fremdstämme zur T'ang-Zeit.“ Besprechung. S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 3/4, 1931.
- — „Besprechung von Fr. Röck, Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, 62. Jahrg.
- Essen Werner, Dr.:** „Die ländlichen Siedlungen in Litauen.“ Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bevölkerungsverhältnisse. (Text- und Kartenband.) Veröff. d. Staatl. sächs. Forsch.-Inst. f. Völkerkunde in Leipzig. 2. Reihe: Volkskunde, I. Bd., 1931.
- Falkowski Jan:** „Narzedzia rolnicze typu rylcowego.“ Studium paleoetnologiczne. Archiwum Towarzystwa naukowego we Lwowie. Dział II. — Tom VIII, Zeszyt 2, Nakładem Towarzystwa naukowego z zasilkiem fundszu kultury narodowej, Lwow 1931.
- Fischer Adam, Dr.:** „Zarys etnograficzny Wojewodztwa Lubelskiego.“ S.-A. aus „Monografji Statystyczno-Gospodarczej Wojewodztwa Lubelskiego“, Tom I, Lublin 1931.
- — „Etnografia Słowiańska.“ Zeszyt Pierwszy, Połabianie. Książnica-Atlas, Lwów-Warszawa 1931.
- Forster Tamakloe Emmanuel:** „A brief History of the Dagbamba People.“ Accra, Gold Coast 1931.
- Fortune R. F.:** „Sorcerers of Dobu.“ The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific. George Routledge & Sons, Ltd., London 1932. Preis 15 Sh.
- Frazer James George:** „Mensch, Gott und Unsterblichkeit.“ C. L. Hirschfeld, Leipzig 1932.
- Friederici G., Dr.:** „Religious aspects of the conquest of Mexico. By Charles S. Braden.“ S.-A. aus „Historische Zeitschrift“, Bd. 145, Heft 1, München u. Berlin 1931.
- Frobenius Leo et Breuil Henri:** „Afrique.“ Éditions „Cahiers d'Art“, Paris 1931.
- Fürer-Haimendorf Christoph:** „Zur Frage der Herkunft der Büffelhaltung auf den Philippinen.“ S.-A. aus „Biologia Generalis“, VIII. Emil Haim & Co., Wien u. Leipzig 1932.
- Germano da Silva Correia Alberto C.:** „Les enfants et les adolescents luso-descendants de l'Inde Portugaise.“ (Croissance, anthropométrie et morphologie médicale.) Tipografia Rangel, Nova Goa-Inde Portugaise 1931.
- Graf Lucia Anny:** „Über eine Schädelserie aus West-Neu-Guinea.“ Ein Beitrag zur Rassenkunde von Melanesien. Inaugural-Dissertation. S.-A. aus „Archiv d. J. Klaus-Stiftung f. Vererbungsforschung, Sozialanthropologie u. Rassenhygiene“, Bd. VI, Heft 2/3. Art. Inst. Orell Füssli, Zürich 1931.
- Grau Rudolf, Dr.:** „Die Gruppenehe ein völkerkundliches Problem.“ Studien zur Völkerkunde. Bd. 5, Verlag d. Werkgemeinschaft, Leipzig 1931.
- Graziosi Paolo:** „Le incisioni preistoriche di Val Camonica.“ S.-A. aus „Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia“, Vol. LIX, Fasc. 1—4, Firenze 1931.
- — „La Grotta di Talamone.“ S.-A. aus „Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia“, Vol. XVIII, Fasc. 1—4, Firenze 1929.
- — „A preposito della „Venere di Savignano.““ S.-A. aus „Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia“, Vol. LV, Fasc. 1—4, Firenze 1927.
- Gusinde Martin:** „Die Feuerland-Indianer.“ Band I: Die Selk'nam. Vom Denken und Leben eines Jägervolkes im Feuerland. „Anthropos“-Bibliothek, Expeditions-Serie I, Verlag der intern. Zeitschrift „Anthropos“, Mödling bei Wien, St. Gabriel 1931.
- — „Zur Kraneologie der Feuerländer.“ S.-A. aus „Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti“, Sept. 1926, R. Garroni, Rom 1928.
- — und Lebzelter Viktor, Dr.: „Die Somatologie der Feuerlandindianer.“ Sitzung d. math.-naturwiss. Klasse der Akademie der Wissenschaften in Wien v. 14. Jänner 1932. S.-A. aus „Akademischer Anzeiger“, Nr. 1, Wien.

- Habel E., Prof.: „Mittelateinisches Glossar.“ Ferdinand Schöningh, Paderborn 1931. Preis Mk. 6.—.
- Hajek Leo, Dr.: „Einiges zu den Grundfragen der Raumakustik.“ S.-A. aus „Vox“, Heft 3, 1931.
- Hatt Gudmund: „Prehistoric Fields in Jylland.“ S.-A. aus „Acta Archaeologica“, Vol. II, Fasc. 2, Kopenhagen 1931.
- Haury Emil W. and Hargrave Lyndon L.: „Recently Dated Pueblo Ruins in Arizona.“ Smithsonian Miscellaneous Collections, Volume 82, Nr. 11, Smithsonian Institution, Washington 1931.
- Heine-Geldern Robert: „Ausleger und Doppelboote im inneren Hinterindien.“ S.-A. aus „Der Erdball“, 1931.
- Herrmann Albert: „Lou-Lan.“ F. A. Brockhaus, Leipzig 1931.
- Heydrich M.: „Koreanische Landwirtschaft.“ Beiträge zur Völkerkunde von Korea, I. Abhandlungen und Berichte der Museen f. Tierkunde und Völkerkunde zu Dresden, Bd. XIX (1931), B. G. Teubner, Leipzig 1931.
- Hillerbrandt Alfred: „Vedische Mythologie.“ I. u. II. Band. M. u. H. Marcus, Breslau 1927 u. 1929.
- Hirschberg Walter, Dr.: „Die Zeitrechnung der Wadschagga.“ S.-A. aus „Internationales Archiv für Ethnographie“, Bd. XXXI, Heft III, IV.
- Honigsheim Paul: „Kulturkreistheorie und Evolutionismus.“ Untersuchungen zur Grundlegung ethnologischer Soziologie. S.-A. aus „Mainzer Zeitschrift“, Bd. XXVI, 1931, sowie aus dem „Bericht über die 51. Tagung der Deutschen Anthropologischen Ges.“ vom 5. bis 9. August 1930 in Mainz.
- — „Max Webers geistesgeschichtliche Stellung.“ S.-A. aus „Die Volkswirte“, XXIX. Jahrg., Nr. 13—16, Duncker & Humboldt, München 1930.
- — „Die Frau in der Kulturkrise der Gegenwart.“ S.-A. aus „Frauenbildung und Kultur“, Karl Zwing, Jena.
- Honti Hans: „Volksmärchen und Heldensagen.“ „FF Communications“, Nr. 95, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 1931.
- Hovorka Nikolaus: „Weltkrise und Weltplanung. Esperanto, die Lösung der Zukunft.“ „Die Sprache für Alle.“ Eine Werbeschrift, Nr. 1, Reinhold-Buch- und Kunstverlag, Wien 1931.
- Hofschläger Reinhard, Dr.: „Origem e historia da propagação do mosquito.“
- Huffmann Ray: „Nuer Customs and Folklore.“ Oxford University Press, London 1931.
- — „English-Nuer Dictionary.“ Oxford University Press, London 1931.
- Ihle Alexander: „Christof Meiners und die Völkerkunde.“ Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931.
- Imbelloni J., Prof. Dr.: „Die Arten der künstlichen Schädeldeformation.“ S.-A. aus „Anthropos“, Bd. XXV, 1930.
- — „El Toki Magico.“ S.-A. aus „Anales de la Sociedad Científica de Santa Fe“, Tomo III, Buenos Aires 1931.
- — „On the Diffusion in America of Patu Onewa, Okewa, Patu Paraoa, Miti, and other Relatives of the Mere Family.“ S.-A. aus „Journal of the Polynesian Society“, Vol. 39, Nr. 4, New Plymouth.
- „Instructions Sommaires pour les Collecteurs d'Objets Ethnographiques.“ Musée d'Ethnographie et Mission Scientifique Dakar-Djibouti, Paris 1931.
- Jakobson R. O.: „Zur Charakteristik des eurasischen Sprachenverbandes.“ Paris 1931. (Russisch.)
- Jung-Diefenbach Josef, Dr., S.V.D.: „Die Friesenbekehrung bis zum Martertode des hl. Bonifatius.“ Miss.-wiss. Studien, Neue Reihe I, Missionsdruckerei St. Gabriel, Post Mödling, 1931.
- Juynboll H. H., Dr.: „Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums.“ Band XXII: „Molukken II.“ Ceram (Zweiter Teil), Ternate, Tidore, Batjan, Halmahera, Aru- und Kei-Inseln (Erster Teil). E. J. Brill A. G., Leiden 1931.
- Karlgren Bernhard: „Tibetan and Chinese.“ S.-A. aus „T'Oung Pao“, Vol. XXVIII, Nr. 1—2, 1931, E. J. Brill, Leyden.
- Karutz Richard: „Zur neuen Völkerkunde aus Goethischer Denkart und Wirklichkeits-erlebnis.“ S.-A. aus „Ethnologische Studien“, Band I, 1930.
- Katann Oskar: Besprechung von Pongs, Hermann: Das Bild in der Dichtung. 1. Bd.: Versuch einer Morphologie der metaphorischen Formen. In „Euphorion“, Zeitschrift für Literaturgeschichte, XXXII. Bd., 4. Heft, J. B. Methler'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1931.
- Kawaters H., P.: „Reifezeremonien und Geheimbund bei den Babali-Negern vom Ituri.“ Einleitung von P. Schebesta. S.-A. aus „Der Erdball“, 1931, S. 454—464.
- Kern Fritz, Dr.: „Weltgeschichte der schriftlosen Kulturen.“ S.-A. aus „Archiv für Kulturgeschichte“, XXII. Bd., 1. Heft, B. G. Teubner, Leipzig 1931.



- Kieckers E.: „Sprachwissenschaftliche Miscellen.“ VII, Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis), B. XXV, 3, K. Mattiesens Buchdruck. A. G., Tartu (Dorpat), 1931.
- — „Die Sprachstämme der Erde.“ Aus „Kultur und Sprache“, Nr. 7. Karl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1931. Preis: kartoniert Mk. 4.50.
- Kikitsu Yasutane: „Das Brustbein.“ Anthropol. Unters. über das Skelett der rezenten Japaner. V. Teil. (Japanisch.)
- — „Über einen sogenannten Uigur-Schädel.“
- Killermann Seb., Dr.: „Urgeschichte und Rassenkunde des Menschen.“ G. J. Manz A. G., Regensburg 1931.
- — „Der wilde Mensch (Homo ferus L.).“ S.-A. aus „Natur und Kultur“, 28. Jahrg., 7. Heft.
- Kleinschmidt O., Dr.: „Der Urmensch.“ Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1931. Preis Mk. 4.60.
- Koppers Wilhelm: „Konnten Jägervölker Tierzüchter werden?“ S.-A. aus „Biologia Generalis“, Band VIII, Lieferung 1, Emil Haim & Co., Wien u. Leipzig 1932.
- — „Der Ursprung der Gottesidee. Zum Erscheinen des III. Bandes von P. W. Schmidt's Monumentalwerk vergleichender Religionsforschung.“ Aus „Reichspost“, Nr. 245, Wien, 6. September 1931.
- Krause Fritz: „Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form.“ S.-A. aus „Ethnolog. Studien“, I/4.
- Kriss Rudolf: „Volkskundliches aus Altbayrischen Gnadenstätten.“ Dr. Benno Filser Verlag G. m. b. H., Augsburg 1930.
- Krohn Else: „Vorislamisches in einigen vorderasiatischen Sekten und Derwischorden.“ S.-A. aus „Ethnol. Studien“, Bd. I, Heft 4.
- Krohn Kaarle: „Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung.“ „FF Communications“, Nr. 96, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 1931.
- Kutsuna Masachika, Dr.: „Studien über das Hautleistensystem der Vola der Japaner.“ (Japanisch.)
- Kwadzo Afelevo: „Ein Bericht über den Yehwekultus der Ewe.“ S.-A. aus „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin“, Jahrg. XXXIII, Abteil. III, Afrik. Studien, Berlin 1930.
- Labat R. P.: „Nouveau Voyage aux Isles de l'Amérique.“ Collection „Ailleurs“, sous la Direction de Pierere Delfontaines, Les Oeuvres Représentatives, Paris 1931.
- Labouret Henri: „Les Tribus du Rameau Lobi.“ „Travaux et Memoires de L'Institut d'Ethnologie“, Paris 1931.
- Lehmann Rudolf F.: „Die Religionen Australiens und der Südsee 1911—1930.“ S.-A. aus „Archiv für Religionswissenschaft“, Bd. XXIX, Heft 1/2.
- Lach Robert: „Mingrelische, abchasische, svanische und ossetische Gesänge.“ Gesänge russischer Kriegsgefangener, III. Bd.: Kaukasusvölker. Ak. d. Wiss. i. Wien, 65. Mitteil. Phonogrammarchivs-Komm., Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien und Leipzig 1931.
- Lane George Sherman: „Words for Clothing in the principal Indo-European Languages.“ Language Dissertations Nr. IX, Sept. 1931.
- Leakey L. S. B.: „The Stone Age Cultures of Kenya Colony.“ Cambridge University Press 1931.
- Leifer Franz: „Studien zum antiken Ämterwesen. I: Zur Vorgeschichte des römischen Führeramtes.“ Klio, Beiträge zur alten Geschichte. Dreiundzwanzigstes Beiheft (Neue Folge, X. Beiheft), Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1931.
- Lévy-Bruhl Lucien: „Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive“, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Librairie Félix Alcan, Paris 1931.
- Leyder Jean, Dr.: „La légende du Lac Mogalo.“ S.-A. aus „Congo“, Novembre 1931.
- — „L'épreuve du poison chez les Bwaka (Ubangi).“ S.-A. aus „Congo“, August 1931, Bruxelles.
- Loukotka Chestmir: „La Familia Lingüística Mašakali.“ S.-A. aus „Revista del Instituto de Etnología“, Tomo II, Universidad Nacional de Tucumán 1931.
- Lowie Robert H.: „The Sun Dance of the Crow Indians.“ Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XVI, Part I, New York 1915.
- Lukas Johannes: „Die Sprache der Káidi-Kanembú in Kanem.“ Beiheft zur „Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen“, 13. Heft, Dietrich Reimer, Berlin 1931.
- Markowski Bruno, Dr.: „Die materielle Kultur des Kabulgebietes.“ Veröffentl. d. Geogr. Inst. d. Albertus-Univ. zu Königsberg i. Pr., Neue Folge, Reihe Ethnographie, Nr. 2, Verlag Asia Major G. m. b. H., Leipzig 1932.
- Matthes Walter: „Zum Ausbau der ur- und frühgeschichtlichen Abteilung des Beuthener Museums.“ Aus „Nachrichtenblatt für deutsche Vorzeit“, V. Jahrg., Heft 11, Kurt Kabitzsch, Leipzig 1929.
- Mehedinti S.: „Terra.“ Vol. I, u. II. Editura „Nationala“. S. Ciornei, Bucuresti.



- Métraux A., Dr.: „Mitos y Cuentos de los Indios Chiriguano.“ S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata“, Tomo XXXIII, Buenos Aires 1931.
- — „Un Rincón de la América Prehistórica en el Altiplano Boliviano.“ Aus „La Prensa“, Sección Segunda, 9 de agosto te 1931.
- — „Los indios Chipayas del Altiplano Boliviano.“ Aus „La Gaceta“, Domingo 9 de Agosto 1931.
- Miranda Fernando, Marquez: „La Navegación Primitiva y las Canoas Monoxilas (Contribución a su Estudio).“ S.-A. aus „Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists“, Sept. 1928.
- — „El XXIII Congreso de Americanistas.“ S.-A. aus „Humanidades“, tomo XX, pag. 187—198, Buenos Aires 1929.
- — „La Navegación Primitiva y las Canoas Monoxilas.“ S.-A. aus „Revista del Museo de Plata“, tomo XXXIII, pag. 57—87, Buenos Aires 1931.
- Morss Noel: „The ancient Culture of the Fremont River in Utah.“ Papers of the Peabody Museum of Am. Arch. and Ethn., Harvard Univ., Vol. XII, Nr. 3, Cambridge, Mass., U. S. A. 1931.
- — „Notes on the Archaeology of the Kaibito and Rainbow Plateaus in Arizona.“ Papers of the Peabody Mus. of Am. Arch. and Ethn., Harvard Univ., Vol. XII, Nr. 2, Cambridge, Mass., U.S.A. 1931.
- Mullie Jos.: „Het Chineesch Taaleigen.“ Inleiding tot de gesprokene taal (Noord-Pekineesch dialekt). 2. Teil. Linguistische „Anthropos“-Bibliothek. Band VI, Drukkerij der Lazaristen, Pei-Tang (Noordkerk), Pei-P'ing 1931. Preis Mk. 24.—.
- Nemirovsky M. J., Prof. Dr.: „Einige Erscheinungen der Tschetscheno-Daghestanischen Sprachen im Lichte der allgemeinen Sprachwissenschaft.“ Wladikawkas 1930.
- Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr.: „Die Anfangsformen der Naturwissenschaften in Ozeanien.“ Die dualistische Naturbetrachtung. S.-A. aus „Janus“, 35. Jahrg., 1931, E. J. Brill, Leyde.
- Nyberg Bertel, Dr.: „Kind und Erde.“ Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes. Akateeminen Kirjakauppa, Helsingfors 1931.
- Obermaier Hugo, Dr.: „Das Alter der vorgeschichtlichen Felskunst Nordafrikas.“ Aus „Forschungen und Fortschritte“, VIII. Jahrg., Nr. 1.
- Olbrechts Frans M., Dr.: „Een oud Mechelsch Bezweringsformulier.“ Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde. Uitgeversfirma Vanderpoorten & Co., Gent.
- Olden Sarah Emilia: „Shoshone Folk Lore.“ Morehouse Publishin Co. Milwaukee, Wisc. 1923.
- Oppenheim Max, Freiherr von: „Der Tell Halaf.“ Eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien.“ F. A. Brockhaus, Leipzig 1931. Preis Mk. 14.—.
- Paravicini Eugen, Dr.: Reisen in den britischen Salomonen.“ Huber & Co., A. G., Frauenfeld, Leipzig 1931.
- Pearson Chinnery E. W.: „Studies of the Native Population of the East Coast of New Ireland.“ Territory of New Guinea. Anthropological Report, Nr. 6, H. J. Green, Canberra.
- Pelliot Paul: „La Haute Asie.“
- Peßler Wilhelm: „Aufgaben der vergleichenden Volkskunde.“ S.-A. aus der Festschrift für Marie Andree-Eysn, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde, München.
- — „Niedersächsische Volkskunde.“ Verlag Theodor Schulze's Buchhandlung, Hannover 1922.
- — „Zur friesischen Volkskunde.“ S.-A. aus „Die Tide“, Niederdeutsche Heimatblätter, Friesen-Verlag A. G., Bremen.
- — „Niedersächsische Volkstrachten.“ S.-A. aus dem Jahrbuch für das Niedersächsische Landvolk, 6. Jahrg. 1931, Hannover.
- — „Die volkswundliche Forschung im Dienste der Heimatmuseen.“ S.-A. aus „Geschichtliche Landeskunde“ (Beilage der Rheinischen Heimatblätter), Bonn 1929, S. 381.
- — und Scheidt Walter, Dr.: „Anlage und Arbeitsweise volkswundlicher und rassenkundlicher Erhebungen in Deutschland.“ S.-A. des Anhangs von Scheidt-Wriede, „Die Elbinsel Finkenwärder“, J. F. Lehmann's Verlag, München 1926.
- — „Der niedersächsische Kulturkreis.“ Niedersächsische Verlagsges. m. b. H., Hannover 1925.
- — „Grundbegriffe volkswundlicher Landkarten.“ S.-A. aus „Volk u. Rassen“, 1. Jahrg., 1. Heft, Lehmann, München 1926.
- — „Lehrgänge für niedersächsische Volkskunde im Vaterländischen Museum zu Hannover.“ „Volkswundgeographisches aus dem Vaterl. Mus. i. Hannover“, I, 1. April 1929.
- — „Der 2. Atlas-Lehrgang im Vaterländ. Museum am 4. Juni 1929.
- — „Zur Klärung volkswundgeographischer Grundbegriffe.“ „Volkswundgeogr. aus d. Vaterl. Mus. i. Hannover“, I, 5. Aug. 1929.
- — „Die Fortschritte des Volkskunde-Atlas in Niedersachsen.“ „Volkswundgeogr. aus d. Vaterl. Mus. i. Hannover“, I, 7. Oktober 1929.

- Peßler Wilhelm:** „Volkstumsgeographische Grundbegriffe.“ „Volkstumsgeogr. aus d. Vaterl. Mus. in Hannover“, I, 9. Februar 1930.
- Pettazzoni R.:** „Les Mages et les origines du Zoroastrisme.“ S.-A. aus „Revue de l'histoire des religions“, Tome CIII, Nr. 1/2/3, Paris 1931.
- Plischke Hans:** „Die englische und französische Ausdehnungsbewegung vom 16. bis 18. Jahrhundert.“ S.-A. aus „Propyläen-Weltgeschichte“, VI. Bd., Herausgegeben v. Prof. Walter Goetz, Leipzig.
- — „Die ethnographische Sammlung der Universität Göttingen.“ Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931.
- Porteus S. D.:** „The Psychology of a Primitive People.“ A Study of the Australian Aborigine. Edward Arnold & Co., London 1931, Preis 30 Sh.
- Preuß K. Th.:** „Tabu.“ S.-A. aus „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart“, Bd. V, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- — „Tätowierung.“ S.-A. aus „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart“, Bd. V, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- — „Totemismus.“ S.-A. aus „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart“, Bd. V, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- — „Günter Tessmann (Röntgental b. Berlin), Die Indianer Nordost-Perus.“ Aus „Deutsche Literaturzeitung“, 32. Heft, 9. August 1931.
- Priester und Mission. 1931.** Ein missionarisches Handbuch für den Seelsorger.
- Quiroga Adan:** „Petrografías y Pictografías de Calchaquí.“ Universidad Nacional de Tucumán, Buenos Aires 1931.
- Rellini Ugo:** „Nuove Ricerche al Pianello di Genga e nella Gola del Sentino.“ S.-A. aus „Notizie degli Scavi“, anno 1931, fasc. 4, 5 e 6, Dott. Giovanni Bardi, Roma.
- Rhodokanakis N.:** „Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen.“ III. Heft, Akad. der Wiss. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 213. Bd., 3. Abhdlg., Hölder-Pichler-Tempsky A.-G., Wien u. Leipzig 1931.
- Ribbe C.:** „Anleitung zum Sammeln in tropischen Ländern.“ Alfred Kern, Verlag, Stuttgart 1931.
- Richthofen B., Freih. von, Dr.:** „Gehört Ostdeutschland zur Urheimat der Polen?“ „Ostland-Schriften“, herausgegeben vom „Ostland-Institut“ in Danzig, Heft 2, 1929.
- Rives Frank und Lumley Gascoigne:** „Ju-Ju.“ Geschichten von Menschenfressern, Geistern und Götzenbildern in Afrika. Drei-Masken-Verlag A. G., München-Berlin.
- Rivet P., Dr. et Rivière G. H.:** „La Réorganisation du Musée d'Ethnographie du Trocadéro.“ S.-A. aus „Bulletin du Muséum“, 2. Série, Tome II, Nr. 5, 1930.
- Routil R.:** „Welche Bedeutung haben die menschlichen Blutgruppen für eine Rassen-diagnose?“ S.-A. aus „Biologia Generalis“, B. VIII, Lieferung 1, Emil Haim & Co., Wien u. Leipzig 1932.
- Santesson C. G.:** „Ein starkes Topf-Kurare von den Tucuna-Indianern des oberen Amazonas.“ S.-A. aus „Acta Medica Scandinavica.“ Vol. LXXV, Fasc. I—II, Stockholm 1931.
- Sapir Edward:** „The Function of an International Auxiliary Language.“ R. I. Severs, Cambridge, England.
- Sapper Karl:** „Die anthropogeographische Bedeutung des Renttieres.“ S.-A. aus „Geographische Zeitschrift“, 37. Jahrg., 9. Heft, 1931.
- Schauinsland H., Prof. Dr.:** „Fragen und Rätsel.“ Biologisch-philosophische Erörterungen zur Weltanschauungsfrage. G. Winter's Buchhdlg. Fr. Quelle Nachf., Bremen 1931.
- Schebesta Paul:** „Voyage d'exploration chez les Pygmées du Congo belge.“ S.-A. aus „Congo“, Mars 1931, Bruxelles.
- — „Die Pygmäen Mittelfrikas auf Grund einer Forschungsreise 1929/30.“ S.-A. aus „Petermann's Geogr. Mitteilungen“, 1931, Heft 11/12.
- — „Meine Forschungsreise in Belgisch-Kongo, 1929—1930.“ S.-A. aus „Africa“, Bd. IV, Heft 4, Okt. 1931.
- — „Les conceptions religieuses des Pygmées de l'Ituri.“ S.-A. aus „Congo“, Août 1931.
- Schirmeisen Karl:** „Mythos und Prähistorie.“ Josef Czerny, Landskron in Böhmen, 1931.
- Schlaginhaufen Otto, Dr.:** „Die anthropologische Untersuchung an den schweizerischen Stellungspflichtigen.“ V. Bericht, 1931. S.-A. aus „Bulletin der Schweizerischen Ges. f. Anthropol. u. Ethnol.“, 8. Jahrg., 1931/1932, Bächler & Co., Bern 1931.
- — „Der Schädel des Mathematiklers Ludwig Schläfli.“ S.-A. aus „Mitteilungen d. Naturforschenden Ges. in Bern aus dem Jahre 1931“, Paul Haupt, Bern 1931.
- Schmidt W., Univ.-Prof., P., S. V. D.:** „Der Sinanthropus Pekinensis — ein wirklicher Mensch.“ „Reichspost“, Nr. 336, 8. Dezember 1931.
- Schmitz Peter, P., Dr., S. V. D.:** „Der Bolschewismus in China.“ Veröffentlichungen d. Kath. Akad. Missionsvereins Wien, 1931.
- Schnorr von Carolsfeld H.:** „Ablaut außerhalb der indogermanischen Sprachen, besonders in den kaukasischen und nordamerikanischen Sprachen.“ S.-A. aus „Caucasica“, Fasc. 8, Asia Major, Leipzig 1931.



- Seki Masanori: „Über die Femur, die Patella, die Tibia und die Fibula.“ Anthropologische Untersuchungen über das Skelett der Sachalin-Aino. III. Teil: Die unteren Extremitäten. (Japanisch.)
- — „Der Fußknochen.“ Anthropologische Untersuchungen über das Skelett der Sachalin-Aino, III. Teil: Die unteren Extremitäten. (Japanisch.)
- — „Querschnittformen der Oberextremitätenknochen.“ Anthropol. Unters. über das Skelett der Sachalin-Aino, IV. Teil: Querschnittformen der Röhrenknochen der Extremitäten der Sachalin-Aino. (Japanisch.)
- Serrano Antonio: „Arqueología del Litoral.“ Conferencia dada en la Junta de Historia y Numismática Americana, Filial de Rosario, el 24 de Octubre de 1931. Memorias del Museo de Paraná, República Argentina, Nr. 4, 1931.
- Schirokogoroff S. M.: „Ethnological and Linguistical Aspects of the Ural-Altaig Hypothesis.“ S.-A. aus „Tsing Hua Journal“, Vol. 6, The Commercial Press, Ltd., Peiping (China) 1931.
- Snethlage E. Heinrich: „Unter nordostbrasilianischen Indianern.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, 62. Jahrg. 1930.
- — „Form und Ornamentik altperuanischer Spindeln.“ S.-A. aus „Baessler-Archiv“, Bd. XIV, Dietrich Reimer, Berlin 1930.
- Speiser Felix, Prof.: „Die neuen Hebriden und Santa Cruz-Inseln.“ Führer durch das Museum für Völkerkunde, Basel, Buchdruckerei G. Krebs, 1929.
- — und Wirz Paul, Dr.: „Kult und Kunst auf Neu-Guinea.“ Gewerbemuseum Basel, 23. August bis 18. September 1931.
- Sternberg Leo J.: „Die Ethnologie der Gegenwart. Neueste Fortschritte, wissenschaftliche Strömungen und Methoden.“ S.-A. aus „Ethnologische Studien, Bd. I, Heft 4.
- Strieder Jakob, Geheimrat Dr.: „Negerkunst von Benin und deutscher kolonialer Metallwarenexport im 15. u. 16. Jahrhundert.“ In der Sonntagsbeilage der „Kölnischen Volkszeitung“ v. 31. Okt. 1931.
- Strömer J. Chrysostomus, P.: „Von Bahia zum Amazonasstrom.“ Das Arbeitsfeld der deutschen Franziskaner in Nordbrasilien. Buchverlag Germania, A.-G., Berlin 1931.
- Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für Wilhelm Geiger. Herausgegeben von Walther Wüst, O. Harrassowitz, Leipzig 1931. Preis Mk. 20.—.
- Sur. Revista Trimestral Publicada Bajo la Direccion de Victoria Ocampo. Invierno 1931, año I, Rufino de Elizalde 2847, Buenos Aires.
- Termer Franz: „Zur Archäologie von Guatemala.“ S.-A. aus „Baessler-Archiv“, Bd. XIV, Dietrich Reimer, Berlin 1931.
- Tessmann Günter: „Die Formen der Siedelung und des Hauses bei den Baja im mittleren Sudan.“ Inaugural-Dissertation. Teildruck der Monographie „Die Baja, ein Negerstamm im mittleren Sudan“. Julius Springer, Berlin 1930.
- Thilenius Georg: „On some biological View-Points in Ethnology.“ S.-A. aus „Journal of the Royal Anthropological Institute“, Vol. LXI, July-Dec. 1931.
- Thurnwald Richard: „Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen.“ 2. Band: „Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bündnis im Lichte der Völkerforschung.“ Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1932.
- Torii R.: „Populations Prehistoriques de la Mandchourie Meridionale.“ Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo. Vol. XXXVI, Art. 8, Okt. 1915, Tokyo.
- „Über die Rippen der Sachalin-Aino.“ (Japanisch.)
- Velden Fr. v.: „Das Baskische eine afrikanische Sprache.“ Aus „Litterae Orientales“, Heft 48, Okt. 1931, Otto Harrassowitz, Leipzig.
- Vignati Milcíades Alejo: „Un Vestigio de la Queratotecnia del Hombre Fósil de Esperanza.“ „Investigaciones Antropológicas en el Litoral Marítimo Sudatlántico Bonaerense.“ „Un Caso de Bipartición Total del Hueso Malar.“ „Morteros o Represas?“ „Hallazgo de Ganchos de Propulsor en un Cementerio Indígena de la Cuenca del Río Luján.“ „Los Elementos Étnicos del Noroeste Argentino.“ „El Uso del Taparrabo entre Aborígenes Argentinos.“ „Interpretación de Algunos Instrumentos Líticos.“ „Descripción de un Instrumento Tallado en un Diente de Toxodon.“ „Lesiones por Desgaste en la Articulación Témporo-Maxilar de Aborígenes del Noroeste Argentino.“ „Datos Referentes a la Arqueología de Punta Piedras.“ „Contribución al Conocimiento de la Etnografía Moderna de las Lagunas Huanacache Habitación y Graneros.“ Aus „Universidad Nacional; Museo de la Plata“, Tomo I, Buenos Aires 1931.
- Vries Jan de: „Contributions to the Study of othin Especially in his Relation to Agricultural Practices in modern popular Lore.“ „FF Communications“, Nr. 94, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1931.
- Walk Leopold: „Die Sintfluttradition der Völker.“ S.-A. aus „Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft“. Herder & Co., Wien 1931.



- Wesendonk O. S. von:** „Über die Verwendung des Aramäischen im Achaemenidenreich.“ Aus „Litterae Orientales“, Heft 49, Jänner 1932, O. Harrassowitz, Leipzig.
- Wieggers F., Prof. Dr.:** „Herman Wirth und die deutsche Wissenschaft.“ J. F. Lehmanns Verlag, München 1932. Preis kart. Mk. 2.50.
- Williams George:** „Maya-Spanish Crosses in Yucatan.“ „Papers of the Peabody Museum of Am. Arch. and Ethn.“, Harvard Univ., Vol. XIII, Nr. 1, Cambridge 1931.
- Williams James:** „Grammar Notes and Vocabulary of the Language of the Makuchi Indians of Guiana.“ Linguistische „Anthropos“-Bibliothek, Bd. VIII, Verlag d. intern. Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien 1932. Preis Mk. 20.—.
- Wirth Herman:** „Die heilige Urschrift der Menschheit.“ Lieferung 1, Verlag Koehler & Amerlung, Leipzig 1931.
- Wölfel Dominik Josef:** „Sind die Ureinwohner der Kanaren ausgestorben?“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, 62. Jahrg.
- — „Un episodio desconocido de la conquista de la isla de la Palma.“ Aus „Investigación y Progreso“, Julio y Agosto 1931, Madrid.
- — „Quiénes fueron los primeros conquistadores y obispos de Canarias.“ Aus „Investigación y Progreso“, Septiembre 1931, Madrid.
- Wolff K. F.:** „Die Rassenfrage in den Alpen.“ Aus „Mitteilungen des Deutschen und Österr. Alpenvereines“, Nr. 9.
- Zeller R.:** „Die persischen Waffen: Armschienen und Schilde.“ „Beiträge zur Ethnographie der Cainguas, Lenguas und Tobas in Paraguay.“ „Bericht über die ethnographische Abteilung des Museums f. d. Jahr 1930.“ S.-A. aus „Jahrbuch d. Bernischen Historischen Museums in Bern, 1930. K. J. Wyss Erben, A.-G., Bern 1931.
- Zuckerman S.:** „The social Life of Monkeys and Apes.“ Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1932.
- Zur Geschichte des städtischen Museums für Natur-, Völker- und Handelskunde zu Bremen.** Mit Abbildungen aus dem Museum. Heilig & Bartels, Bremen 1928.
- Zwemer Samuel M., Prof.:** „The Place of the History of Religion in a Theological Discipline.“ In: „The Princeton Seminary Bulletin“, Vol. XXIV, Nr. 3, Nov. 1930.





## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

### Africa. V/1.

Sydow E. von, The Image of Janus in African Sculpture. — Crazzolaro P., Die Gar-Zeremonie bei den Nuer. — Guillemé Monsignor, L'Afrique Centrale vers les Centres Industriels. — Langley Ralph, The Kono People of Sierra Leone. — Gaskin E. A. L., Twelve Proverbs and one Folk-Story from the Efik Country.

### American Anthropologist. New Series.

33/4: Loeb E. M., The Religious Organizations of North Central California and Tierra del Fuego. — Speck Frank G., Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula. — Hogbin H. Ian, Education at Ongtong Java, Solomon Islands. — Brown E. D. W., Polynesian Leis. — Smith S. Hubert, Noah Webster, the Archaeologist. — 34/1: Benedict Ruth, Configuration of Culture in North America. — Beals Ralph L., Aboriginal Survivals in Mayo Culture. — Dixon Roland B., The Problem of the Sweet Potato in Polynesia. — Stallings W. S., Notes on the Pueblo Culture in South-Central New Mexico and in the Vicinity of El Paso, Texas. — Roberts Helen H., Melodic Composition and Scale Foundations in Primitive Music. — Weltfish Gene, Problems in the Study of Ancient and Modern Basket-Makers.

### Antiquity. V/20.

Virolleaud Ch., The Gods of Phoenicia. — Clark J. G. D., The Dual Character of the Beaker Invasion. — Beck H. C., Beads from Niniveh. — Brown B., Saxon and Norman Sculpture in Durham. — Crawford O. G. S., Cerdic and the Cloven Way. — Mackay E., Further Links between Ancient Sind, Sumer and elsewhere. — Pigott St., Ladle Hill- an unfinished Hill-fort.

### Archiv für Anthropologie. XXII/4.

Herig F. und Kraft G., Die Form der paläolithischen Geräte. — Herig Friedrich, Technologische Untersuchungen am Magdalénien des Petersfels. — Kraft G., Die Formgebung der paläolithischen Geräte.

### Archiv für Kulturgeschichte. XXII.

1: Goetz Walter, Prof., Die Rassenforschung. — Kern Fritz, Prof., Weltgeschichte der schriftlosen Kulturen. — 2: Kern Fritz, Prof., Weltgeschichte der schriftlosen Kulturen (Fortsetzung).

### Archiv für Orientforschung.

VII/1—2: Bork Ferdinand, Die Sprache der Karer. — VII/3: Christian Viktor und Weidner Ernst F., Das Alter des frühgeschichtlichen Gräberfeldes von Ur.

### Archiv orientální.

III/1: Kraelitz-Greifenhorst, Studien zur Lautlehre der kasan-tatarischen Sprache, II. Teil. — Stein O., Neuere Forschungen zur altindischen Sozialgeschichte, Rechts- und Staatsliteratur. — Poucha P., Tocharica, II. Teil. — III/2: Stein O., Der altindische Staat. — III/3: Hrozný Bedrich, L'Entraînement des chevaux chez les anciens Indo-Européens, d'après un texte mitannien-hittite provenant du 14<sup>e</sup> siècle av. J. C. — Zakharov Alexis, Material for the Corpus Sigillorum Asiae Anterioris Antiquar.

### Archiv für Religionswissenschaft. XXIX/1—2.

Leeuw G. van der, Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens. — Pettazzoni Raffaele, Allwissende Höchste Wesen bei primitivsten Völkern. Anthropos XXVII. 1932.



**Asia Major. VII/4.**

Schmidt P., Chinesische Elemente im Mandschu.

**Bäbler-Archiv.**

XIV/3: Sneath H., Form und Ornamentik altperuanischer Spindeln. — Find-eisen N., Beobachtungen auf einer krimtatarischen Hochzeit. — XIV/4: Lehner St., Die Naturanschauung der Eingebornen im No Neu-Guineas. — Müller Rolf, Der Sonnen-tempel in den Ruinen Tihuanacu. Versuch einer astronomischen Altersbestimmung. — Maas Alfred, Ein Kalender (Tika) aus Bali. — Termer Franz, Zur Archäologie von Guatemala.

**Bantu Studies. V/3.**

Krige Eileen, Agricultural Ceremonies and Practices of the Balobedu. — Franz G. H., Some Customs of the Transvaal Basotho. — Scully Nora, Native Tunes heard and collected in Basutoland. — Hoernlé A. W., A Note on Bored Stones among the Bantu.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 88/4.**

Dongen G. J. van, Een en ander over Koeboes, naar aanleiding van Prof. P. P. Schebesta's publicaties over dit Volk.

**Bollettino della E. Società Geografica Italiana. Serie VI, Vol. VIII, Nr. 11, Anno X.**

Acostini Alberto M. de, Prima spedizione nella Cordigliera Patagonica meridionale.

**Bulletin of the Madras Government Museum.**

Vol. II/2: Rangachari D. B. K., The Sri Vaishnava Brahmins. — Vol. II/3: Sambamoorthy P., Catalogue on the Musical Instruments exhibited in the Government Museum, Madras.

**Bulletin de la Société des études océaniques. IV/6 (Nr. 40).**

Ahne E., Turi et Mahu (Légende de Raiatea, par J. M. Orsmond). — Ahne E., Le „Pii“ des tahitiens et le „Fady“ de Madagascar.

**Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution. VI/3.**

Yoshitake S., An analytical study of the conjugations of Japanese verbs and adjectives. — Przyluski J. and Luce G. H., The Number „A Hundred“ in Sino-Tibetan. — De S. K., Bhāgavatism and Sun-Worship. — Dave T. N., Notes on Gujrāti Phonology. — Ivens W. G., A Grammar of the Language of Kwara 'Ae, North Mala, Solomon Islands. — Tanghe J., Mabale Stories continued. — Edwards E. D. and Blagden, A Chinese Vocabulary of Malacca Words and Phrases.

**Bureau of American Ethnology.**

Bulletin 95: Michelson T., Contributions to Fox Ethnology. — Bulletin 96: Roberts F. J. H., Early Pueblo Ruins in the Piedra District Southwestern Colorado. — Bulletin 97: Gifford E. W., The Kamia of Imperial Valley.

**Comparative ethnographical studies. 9.**

Nordenskiöld Erland, Origin of the Indian Civilizations in South America. — Santesson C. G., An arrow poison with cardiac effect from the New World. — Wassen Henry, The ancient Peruvian Abacus.

**Congo. II.**

3: Claves Frid., P., Gaza. — 4: Lotar L., Souvenirs de l'Uélé. — Claves Frid., P., Gaza. — Leyder Jean, La Légende du lac Mogalo (Ubangi). — 5: Vanderyst H., Les Populations préhistoriques au Congo Belge. — Samain A., Nomen van de Blanken in Kasai.

## Der Erdball.

V/11: Levi Doro, Die Anfänge der etruskischen Kultur. — Scharff A., Das Schiff im vorgeschichtlichen Ägypten. — Köster A., Schiffsdarstellungen aus der Nubischen Wüste. — Jakob-Friesen K. H., Dr., Die Anfänge der Schifffahrt im nordischen Kulturkreise. — Unger E., Der sumerische Vierruderer aus der Königsnekropole von Ur. — Friedländer H. E., Sterben die Indianer aus? — V/12: Kawaters P. H., Reifezeremonien und Geheimbund bei den Babali-Negern vom Ituri. — VI/1: Frobenius Leo, Kulturwende. — Weihmann Max, Dr., Altmexikanische Idolatrie und deren heutige Reste. — Becker Matthäus, Das Rätsel von Benin.

## L'Ethnographie. Nouvelle Série. Nr. 21 et 22.

Castagné Joseph, Étude sur la Démonologie des Kazak-Kirghizes. — Roerich Nicolas, Les Peuples souterrains. — Lichtmann Esther, Au Royaume des Dieux: Mœurs et Coutumes de la vallée de Kulu. — Gauvet G., L'Origine des Noms ethniques touraniens.

## Ethnologische Studien. I/4.

Sternberg L., Die Ethnologie der Gegenwart. Neueste Fortschritte, wissenschaftliche Strömungen und Methoden. — Karutz R., Zur neuen Völkerkunde aus Goethescher Denkart und Wirklichkeitserlebnis. — Lehmann F. R., *Io*, die höchste Gottheit der Maori (Neuseeland). — Krohn E., Vorislamisches in einigen vorderasiatischen Sekten und Derwischorden. — Krause F., Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form.

## Folk-Lore. XLI/4.

Oldham C. E. A. W., The Proverbs of the People in a District (Shahabad) in Northern India.

## Forschungen und Fortschritte.

VII/30: Trimborn Hermann, Dr., Das Eingebornenrecht. — 32: Abel Othenio, Prof. Dr., Die Bedeutung der Reste fossiler Primaten für die Menschheitsgeschichte. — VIII/1: Obermaier Hugo, Prof. Dr., Das Alter der vorgeschichtlichen Felskunst Nordafrikas. — 2: Nischer-Falkenhof Ernst, Dr. und Mitscha-Märheim Herbert v., Dr., Die prähistorischen Siedlungen auf dem Braunsberg bei Hainburg a. d. Donau. — Reche Otto, Prof. Dr., Die Expeditionen des Staatlichen Sächsischen Forschungsinstitutes für Völkerkunde an der Univ. Leipzig. — 5: Kraft Georg, Dr., Die Geräte des Eiszeitmenschen als Kulturdokumente. — Meinhof Karl, Prof. Dr., Lautverschiebung und andere Lautgesetze in Afrika. — Thilenius Georg, Prof. Dr., Ethnologisch-anthropologische Gemeinschaftsarbeit.

## La Géographie. LVII.

1: Poidebard Père, Méthode aérienne de recherches en géographie historique. — 2: Mikkelsen Ejnar, Le Groenland. — Verdat Marguerite, Dans le désert Tripolitain.

## The Gold Coast Review. V/1.

Douglas A. B., The Anansesem in Gold Coast Schools. — Wild R. P., Cuttle Fish Bone Mould Casting as practised on the Gold Coast. — The Archaeology of the Nsuta Manganese Mine. — Nyame Akuma or God Axes. — Winterbottom J. M., Bird Population Studies-Travelling bird Census in the Gold Coast. — Wild R. P., A Stone Implement of Palaeolithic Type from the Gold Coast Colony. — A Dischaped Stone Artefact from Tarkwa. — An unusual Type of Primitive Iron Smelting Furnace at Abomposu. — Cardinall A. W., A Survival.

## Indian Linguistics.

I/1: Taraporewala I. J. S., A new view point for Vernacular Grammars. — Aiyer Ramaswami, The Dravidian Radical-*ul*. — Chatterjee Suniti Kumar, Recursives in New Indo-Aryan. — I/II—IV: Varma Siddheshwar, Neuter Gender in Bhadarwahi. — Shankar Gauri, A Short Sketch of Dogri Dialect. — Chatterjee S. K., Calcutta Hindustani — A Study of Jargon Dialect. — Saksena Baburam, A Specimen of Tharu Speech.

## Internationales Archiv für Ethnographie. XXXI/III—IV.

Hirschberg Walter, Dr., Die Zeitrechnung der Wadschagga.

**„Ipek“, Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst. Jahrg. 1930.**

Peters E., Die Kunst des Magdalénien vom Petersfels. Tallgreen A. M., Helsingfors, Finnland, Kaukasische anthropomorphe Figuren und der vorderasiatische Kulturkreis. — Gardner G. A., The Rock-Paintings of la Quebrada. — Luquet G. H., Decor de Ceintures Boliviennes.

**Journal Asiatique. CCXVIII/2.**

Homburger L., La morphologie nubienne et l'égyptien.

**Journal of the African Society. XXX. Oktober 1931.**

Crosby O. T., Bushmen and Ovambo in South West Africa. Part I. — Robinson A. E., The Regalia of the Fung Sultans of Sennar. — Torrend J. Father, Proper Nouns in Rhodesia Tonga. — Myers J. M. B., The Connubial Institutions of the Gäs.

**The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. (Japanisch.)**

XLV/516: Hasebe Kotondo, Obligoismus. — Shindo Shozo, Studies of Physical Characters of the Ainu. — Morimoto Rokuji, Classification of „Dôtaku or Bronze Bell“. — Hayashi Kwaichichi, Stone Age Site at Ogawa, Mino. — Matsushita Tanenobu, On the Pre-historic Relics from Aiko District in the Province of Sagami. — XLV/517: Tabata Takeo, Anthropological Studies on Human Bones from the Shellmounds of Ataka, Higo. — Shiina Junji, Studies of Physical Characters of the Ainu. — Kano Tadao, Relation of the Kuvalan to the Ami Tribe in Formosa. — Nakane Kimio, On Pottery from the Stone Age Site of Futamatagawa, Musashi. — XLV Supplement (8): Tabata Takeo, Anthropological Studies on Human Bones from the Shell-mounds of Nishiichiki, Satsuma. — Tabata Takeo, On the Hipbone-Axis-angles of Japanese. — XLVI/518: Sano Yoshi, Studies of Physical Characters of the Ainu. — Naora Nobuo, Notes on Stone Scrapers from the Kinai District. — Matsushita Tanenobu, Some Shell-mounds near the City of Yokohama. — Kano Tadao, Relation of the Kuvalan to the Ami Tribe in Formosa. — XLVI/519: Obermeier and Kühn, Bushman Art. Rock Paintings of South-west Africa. — Oetteking, Craniology of the North Pacific Coast. — Clements, Racial Difference in Color-blindness. — Seligman, Races of Africa. — XLVI/520: Licent E., Les Gisements néolithiques représentés au Musée Hoangho Paiho de Tientsin. — Ishizawa Meitatsu, Human Bones of the Stone Age from the Shell-mound of Ainuji, Abashiri, Hokkaido. — Nakane Kimio, Yayoi Type Pottery found at Chidorikubo, Higashichofu, Musashi. — XLVI/521: Seki Masanori, The Human Femur with an Iron-Knife from Bokuyojo near Port Arther. — Akabori Eizo, On the Relations between Types and Materials of Polished Stone-Axes found in Japan. — Livent E., Les Gisements néolithiques représentés au Musée Hoangho Paiho de Tientsin. — Matsumoto Hikoshichiro, Palaeoanthropologie Notes. — Griaznov M. P., Ancient Altaie Culture. — XLVI/522: Ishizawa Meitatsu and Seki Masanori, Studies on the Entire Skeleton in an Adult Man of the Tunguse. — Licent E., Les Gisements néolithiques représentés au Musée Hoangho Paiho de Tientsin. — Tokutomi Takeo and Nakane Kimio, A Burial Cave found at Mine, Musashi. — XLVI/523: Naora Nobuo, On the Discovery of Palaeolithic Relics in the Province of Harima. — Akabori Eizo, Local Differences of Chipped Stone Arrow-heads in Japan. — Ishizawa Meitatsu and Seki Masanori, Studies on the Entire Skeleton in an Adult Man of the Tunguse. — Yawata Ichiro, On the Material of Polished Stone Axes from Japan. — Kikuchi Sanya, Notes on the Stone Age Site at Ichinohe, Mutsu. — XLVI/524: Miyake Soetsu, Dental Mutilation on a Human Skull from the Brick Chamber of the Ancient Tomb, South Manchuria. — Naora Nobuo, On the Discovery of Palaeolithic Relics in the Province of Harima. — Ishizawa Meitatsu and Seki Masanori, Studies on the Entire Skeleton in an Adult Man of the Tunguse. — XLVI/525: Nagasawa Joji, On the Several Urn Burial Sites in Northern Kyushu. — Kano Tadao, Notes on the Boat among the Yami tribe ni Botel Tobago. — Hiratake Denzo, Ancient Altaie Culture.

**The Journal of the Polynesian Society. Vol. 40/3.**

Firth R., Maori Material in the Vienna Museum. — Roberts H. H., Suggestions to field-workers in collecting folk-music and data about instruments. — Firth R., Maori Canoe-sail in the British Museum. — Te Rangi Hiroa, Maori Canoe-sail in the British Museum (Additional Notes). — Capell A., Some Curiosities of Polynesian Possessives.

**Koloniale Rundschau. Jahrg. 1931, Heft 9—10.**

Thurnwald R., Prof. Dr., Die neue afrikanische Welt.

**Language. VII/3.**

Sturtevant E. H., Hittite Verbs with Suffix *na*, *sa*, or *a*. — Kent R. G., The Alleged Strenght of the Initial Syllable.



**Man.**

XXXI. 241—260: Quick G., Rock Engravings from Northern Rhodesia. — Webster G. W., Customs and Beliefs of the Fulani of Northern Nigeria. — Sheppard T., A „Mweso“ Board from Mombasa. — Gordon D. H., Captain, The Mistress of the Bottle. — Lethbridget T. C., Distribution of Romano-British and Saxon Elements of Population in the sixth Century. — Ling Roth H., Unglazed Pottery from Abeokuta. — Clark J. G. D. and Binnall R., Rev., Note on two Flints from Hastings. — Brownlee Frank, The Circumcision Ceremony in Fingoland. — 261—282: Palmer H. R., Gabi Figures from Jebba Island. — Huntingford G. W. B., Free Hunters, Serf-Tribes, and Submerged Classes in East Africa. — Hodgson A. G. O., Rain-Making. Witchcraft and Medicine among the Anyanja. — Shropshire Denys, Rev., Burial Customs of Wa-Manyika Tribes. — Harris Percy G., Some Conventional Hausa Names. — Clarke Stanley H., M'Wemba Customs. — Solomon J. D., Palaeolithic and Mesolithic Sites at Morston, Norfolk. — A Mkamba Warrior. — XXXII. 1—42: Buxton L. H. D., Casson Stanley and Myres J. L., A Cloisonné Staff-Head from Cyprus. — Dowdall Judge H., The Psychological Origins of Law. — Smith G. Elliot, Prof., The Industries of Sinanthropus. — Myres J. L., Prof., An International Congress of Anthropology and Ethnology. — Evans-Pritchard, The Nature of Kinship Extensions. — Thomas Gordon, Immolation of Widows in New Guinea. — Simcox A. H. A., Gelert in the East. — 43—76: Beasley H. G., A Carved Wooden Figure from Hawall. — Malinowski B., Prof., Pigs, Papuans and Police Court Perspective. — Wood-Jones Frederic, A Small-Headed Type of Female Australian. — Clark J. B. D., Fresh Evidence for the Dating of Gold „Lunulae“. — Palmer H. R., Trident Sceptres from West Africa. — Kendrick T. D., A Note on English Arrowheads. — Lawlor H. C., Two More Irish „Sheela-Na-Gigs“.

**Man in India. XI/2.**

Bhattacharyya B., Dir., The Cult of Bhutadamara. — Shastri R. M., A Comprehensive Study into the Origin and Status of the Kayasthas. — Ramadas G., The Gadabas. — Nath Mukhopadhyaya Pramatha, History of Evolution.

**Mensch en Maatschappij. 1931/6.**

Schrijver J., Over den huidige stand van de wetenschap der graphologie. — Steinmetz S. R., Die vredelievendheid der laagste volksstammen (slot). — Ridder van Rapard E. H., Ware economische voorlichting. — Fahrenfort J., J., Ook een enkel woord over methode in de ethnologie.

**Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. LXI/6.**

Baxter Riley E. and Ray S. H., Some Myths of Origin from the Fly River, New Guines. — Reko V. A. and Hestermann F., Quellenschriften zur mexikanischen Linguistik. I. Das verschollene Manuskript des Gaspar de los Reyes: Gramatica Zapoteca del Valle (1700).

**Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.**

Bd. XXII, Teil E.

Hinder M., Japanische Bausitten.

**Nederlandsch Indië. XVI/8.**

Huyser J. G., Mokko's I. — 9: Loohuis J. G., Dr., Het Koninkrijk Siam. — 10: Loohuis J. G., Dr., Het Koninkrijk Siam. — Huyser J. G., Mr., Mokko's II.

**Oceania.**

I/3: Elkin A. P., Rock-Paintings of North-West Australia. — Hart C. W. M., Personal Names among the Tiwi. — Firth Raymond, Totemism in Polynesia. — Radcliffe-Brown A. R., The Social Organization of Australian Tribes. — The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia. — McConnel Ursula, The Rainbow-Serpent in North Queensland. — Elkin A. P., The Rainbow-Serpent in North-West Australia. — Piddington R., The Water-Serpent in Karadjeri Mythology. — Powdermaker Hortense, Reports and Proceedings. — I/4: Firth Raymond, Totemism in Polynesia. — Hogbin Ian, The Social Organization of Ontong Java. — Radcliffe-Brown A. R., The Social Organization of Australian Tribes. — Warner W. Lloyd, Murngin Warfare. — Lehmann (F. Rudolph), Die polynesischen Tabusitten. — The Rangi Hiroa (P. H. Buck), Samoan Material Culture.

**Papers on the Peabody Museum. Vol. XIII/1.**

Williams G. D., Maya-Spanish Crosses in Yucatan.

**Primitive Man. IV.**

1/2: Arbez Edward A., The Relations between Religion and Morality among the Early Semites. — McGuire Martin R. P., The Relations between Religion and Morality among the Early Greeks and Romans. — Muntsch A., The Relations between Religion and Morality among the Plains Indians. — Dubuy Pere, The Relations between Religion and Morality among the Ononghe Tribes o British New Guinea. — 3: Cooper John M., The Relations between Religion and Morality in Primitive Culture. — 4: Hippolytus Pere, The Relations between Religion and Morality among the Bhils. — O'Donnell W. E., Religions and Morality among the Ibo of Southern Nigeria.

**Quetzalcoatl. Tomo I, Año 3, Numero 5.**

Vaillant George C., Las Antiguas Culturas del Valle de Mexico. — Caso Alfonso, Cuentas de Collar en Forma de Vasijas. — Palacios Enrique Juan, Diferentes Aspectos del Espiritu Hispanico en la Transformacion del Nuevo Mundo. — Herrera Moisés, Las Figuras Zoomorfas del Codice Florentino.

**Records of the South Australian Museum. IV/3.**

Tindale Norman B. and Maegraith Brian G., Traces of an Extinct Aboriginal Population on Kangaroo Island.

**Revue de l'Histoire des Religions. CIII/1—3.**

Piccard Ch., Les Nereides funéraires du monument de Xanthos (Lycie). — Cumont Fr., La fin du monde selon les mages occitentaux. — Nau Fr., Les «belles actions» de Mar Rabboula. — Toutain J., Sur un rite curieux et significatif du culte du Vulcain à Rome. — Pettazzoni R., Las Mages et les origines du Zoroastrisme. — Sidersky D., La parole suprême de Jésus.

**Revue des Arts Asiatiques. VII/2.**

Zakacs Z. de, L'art des grandes migrations en Hongrie et en Extrême-Orient (suite). — Contenau G., Monuments mésopotamiens récemment acquis ou peu connus (Musée du Louvre) (suite). — Przyluski J., Notes sur l'âge du bronze en Indochine; I Danseur et musicien. — Pascalis Cl., Manimekhala en Indochine. — Claeys J. Y., Simhapura. — Combaz G., La loi de frontalité dans la sculpture indienne. — Goloubew V., La province du Thanb-hoa et sa céramique.

**Revue anthropologique. XLI/7—9.**

Hervé G., Entre chien et loup, note d'hybridologie. — Vervaeck L., Contribution à l'étude anthropométrique du périmètre thoracique. — De Coutouly F., Enquête sur l'habitation gourounsi. — Marinus A., Les glissements explicatifs en folklore.

**Soter. Religijos mokslo laikraštis. VIII/1 (12).**

Dovydaitis Pr., Prof., Šiu dienu mosslo persiorientavimas kai del žmogaus dvasios prigimties praecy ir dabarty.

**Sudan Notes and Records. XIV/1.**

Reissner G. A., Prof., Uronarti. — Evans-Pritchard E. E., The Mberidi, etc., of the Bahr el Ghazal. — Tucker A. N., Dr., The Tribal Confusion around Wau. — Nalder L. F., Fung Origins. — Tales from the Fung Province. — Evans-Pritchard E. E., Mani, a Zande Secret Society. — MacDiarmid P. A. and D. N., The Language of the Nuba Mountains. — Crossland Cyril, Dr., The Pearl Shell Farm at Dongonab. — Macintosh E. H., Note on the Dago Tribe. — Penn A. E. D., The Ruins of Zankor. — Innes N. Mcl., The Monasir Country.

**Tijdschrift van het Kon. Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. XLIX/1.**

H. Witkamp, Langs de Mahakam. — Jean M. F. Dubois, Praehistorische Rotsteekeningen in den Staat Wyoming, U. S. A.

**T'oung Pao.** XXVIII/1—2.

Mironov N. D., Nyayapravesa. — Karlgren B., Tibetan and Chinese. — Duyvendak J. J. L., Wong's system for arranging Chinese characters.

**Tropisch Nederland.** IV.

17: Kalff S., Iets over Bataks. — 19: Wilk van der, Balt-Impressies. — Keizer Molly, Een voordracht over de Congo in het Koloniaal Instituut. — Nieuwenhuis, Nederland's roeping in Indie. — 20: Wilk van der, Bali-Impressies. — Nieuwenhuis A. W., Dr., Nederland's roeping in Indie. — Kesler C. K., De bevolking van onze West.

**University of California, Publications.**

Vol. 24/4: Kroeber A. L., The Valley Nisenan. — 24/5: Goddard P. E., The Bear River Dialect of Athapaskan. — 28/1: Olson R. L., Chumash Prehistory. — 28/3: Gayton A. H., The Ghost Dance of 1870 in South Central California.

**Der Weltkreis.** II/7—8.

Adler B., Pfeil und Bogen in Kult und Sage. — Eberhard W., Heiratssitten und Feste der Miaotse von Kueichou. — Krueger G. Alb., Etwas über hellseherische Fähigkeiten bei den Eingebornen Ost-Afrikas. — Stahl G., Dr., Die Ethnologie und die Tagespresse. — Eberhard W., Die Academia Sinica, ihre Organisation und ihre Ziele. — Findeisen H., Die wissenschaftliche Gesellschaft für Tatarenkunde in Kasan.

**Yamato, Zeitschrift der Deutsch-Japanischen Gesellschaft.** III/5.

Kawabe M., General Nogi und Deutschland. — Zahn F., Ein statistischer Exkurs nach Japan. — Natsuma S., Träume der zehn Nächte (Schluß). — Rosinski H., Die japanische Schiffbauindustrie nach dem Kriege.

**Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen.** XXII.

1: Zyhlarz Ernst, Ältere und jüngere Pluralbildung im Berberischen. — Warmelo N. J. v., Das Citonga. — Ittmann J., Nyang-Märchen. — 2: Scheerer Otto, Sagen der Atayalen auf Formosa. — Berthoud H., Ein Tonga-Märchen. — Ittmann J., Sprichwörter der Nyang.







**Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:**  
**Durch den Verlag des „Anthropos“ können bezogen werden:**

- Schmidt W. und Koppers W.:** Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABEL, Regensburg 1925.) (Halbleder) Mk. 30.—.
- Schmidt W.:** Der Ursprung der Gottesidee. Bd. I. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.) Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.
- Der Ursprung der Gottesidee. Bd. II, Abteilung 2: Die Religionen der Urvölker 1. Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV + 1065 SS. (Verlag ASCHENDORFF, Münster i. Westf.) Preis geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50.
  - Der Ursprung der Gottesidee. Bd. III, Abteilung 2: I. Die Religionen der Urvölker. II. Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. XLVII + 1155 SS. (ASCHENDORFF'sche Verlagsbuchhandlung, Münster.) Preis geb. Mk. 35.—.
  - Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. XIV + 296 SS. (ASCHENDORFF'sche Verlagsbuchhandlung, Münster.) Preis brosch. Mk. 6.80, geb. Mk. 8.25.
  - Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910.) Preis Mk. 8.—.
  - Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923.) Preis Mk. 4.50.
  - Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.
  - Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten.) Preis Mk. 2.50.
  - L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Méthode. 100 pp. Mk. 2.50.
  - Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.
  - Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.
  - Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 1.20.
  - Der Ödipus-Komplex der FREUD'schen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus. S.-A. aus „Nationalwirtschaft“. 36 SS. Preis Mk. —.60.
  - Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen. 44 SS. Mk. 1.—.
- Koppers W.:** Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924.) Preis Mk. 6.—.
- Festschrift P. W. SCHMIDT. XXXII + 977 SS., mit 41 Taf., 158 Textill., 2 Karten. Preis geb. Mk. 41.—, geh. Mk. 38.—.
  - Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag M.-Gladbach 1921.) Preis Mk. —.60.
  - Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos“, XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.
  - Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926.) Preis Mk. —.40.
  - Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung“, Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.
  - Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. 1.20.
- Gusinde M.:** Die Feuerland-Indianer. Bd. I: Die Selk'nam. XXXII + 1176 SS. Klein-Quart, mit 90 Textabb., 1 bunten Titelbild, 4 Karten; außerdem 50 Lichtdrucktafeln mit 129 Bildern in eigener Mappe. Lwd. Mk. 160.—. (Verlag der intern. Zeitschrift „Anthropos“, Mödling-St. Gabriel.)

- Höltker G.: Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispiele: „Die afrikanischen Schilde.“ 26 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. —.60.
- „Jahrbuch von St. Gabriel“, II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, G. HÖLTKER). 275 SS. Preis brosch. Mk. 4.25, geb. Mk. 4.75; III, 1926, 295 SS. Preis geb. Mk. 6.—.
- Ehrlich L.: Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.
- Lebzelter V., Dr.: Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.
- Mayer P. O.: Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.
- Reiber P. J., S. V. D.: Kinderspiele in Deutsch-Neuguinea, S.-A. aus „Bäbler-Archiv“, Bd. I, Heft 6. 30 SS. Mk. 2.—.
- Wendler P. J., M. S. C.: Zur Feuer- und Nahrungsbereitung der Marshall-Insulaner (Südsee). S.-A. aus „Bäbler-Archiv“, Bd. I, Heft 6. 7 SS. Mk. —.80.
- Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises (nach den Angaben von W. SCHMIDT gezeichnet von K. STREIT), S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.
- Die Ethnologischen Kulturkreise, Übersichtskarte, nach den Angaben SCHMIDT-KOPPERS (Ethnologie) und MENGHIN (Prähistorie), gezeichnet von K. STREIT; S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

---

Semaine d'Ethnologie religieuse: Compte-Rendu analytique de la I<sup>e</sup> session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: Mk. 3.50; II<sup>e</sup> session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: Mk. 4.50; III<sup>e</sup> session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: Mk. 7.—; IV<sup>e</sup> session (Milan 17 à 25 septembre 1925), 375 pp., prix: Mk. 8.—. V<sup>e</sup> session (Luxembourg 16 à 22 septembre 1929), 367 pp., prix: Mk. 12.—.



## Tirages à part de Sonderdrucke aus „Anthropos“

- Ahlbrinck W., C. SS. R.: Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de Kalina (Suriname). 15 SS. 23 Abb. Mk. —.60.
- Alvarez Fathier Jose, O. P.: The Aboriginal Inhabitants of Formosa. 11 SS. 1 Karte. Mk. —.60.
- Angulo Jaime de: La Psychologie religieuse des Achumawi. 55 SS. Mk. 2.40.
- Arnáiz, P. Fr. Gregorio, O. P.: Construcción de los edificios en las prefecturas de Coán-čiu y Cian-čiu, Fù-kien sur, China. 27 SS. 30 Abb. Mk. —.60.
- Arndt P. P., S. V. D.: Die Religion der *Nad'a*. 141 SS. 20 Tafeln. Mk. 9.20.
- Avon R. P.: Vie sociale des Wabende au Tanganika. 16 SS. Mk. —.40.
- Baldus Herbert: *Kašših*a-Vokabular. 6 SS. Mk. 1.—.
- Bayer, Dr. Wilhelm: Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften. 104 SS. Mk. 2.80.
- Beuchat et P. Rivet: La Langue Jibaro ou Siwora. 46 SS. Mk. 1.20.
- Birket-Smith, Kaj: Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung. 21 SS. Mk. 1.50.
- Breitkopf P. E., S. V. D.: Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo). 30 SS. Mk. —.80.
- Brun, P. Joseph: Notes sur le Tarikh-el-Fettach. 7 SS. Mk. —.40.
- Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental. 27 SS. Mk. —.60.
- Cadière L.: Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.
- Camboué, P. Paul, S. J.: Aperçu sur les Malgaches et leurs conceptions d'art sculptural. 18 SS. 10 Taf. 1 Abb. Mk. 1.20.
- Césard R. P.: Proverbes et contes Haya. 64 SS. 11 Taf. Mk. 4.40.
- Chémali, Abbé Béchara: Naissance et Premier Age au Liban. 29 SS. 8 Taf. Mk. 1.—.
- Conant Carlos Everett: The Pepet Law in Philippine Languages. 28 SS. Mk. —.60.
- Conzemijs Eduard: Sur les *Garij* ou *Caraïbes* noirs de l'Amérique Centrale. 20 SS. Mk. 2.—.
- Crooke William: Death; Death Rites; Methodes of disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India. 20 SS. Mk. —.40.
- Daniel Fernand: Étude sur les Soninkés ou Sarakolés. 23 SS. Mk. —.60.
- Darlington H. S.: The probable origin of some North American dice games. 8 SS. Mk. 1.30.
- Datta Bhupendranath, M. A., Ph. D.: Das indische Kastenwesen. 18 SS. Mk. —.40.
- Degeorge J. B.: Proverbes, maximes et sentences Tay. 43 SS. Mk. 1.20.
- Drei kritische Abhandlungen zum Zweigeschlechterwesen. (Peekel-Meier-Schmidt.) 175 SS. 44 Abb. Mk. 4.80.
- Drexel A.: Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 2.—.
- Dubois P. H. M., Rév., S. J.: Les origines des Malgaches. 100 SS. Mk. 2.—.
- Le Sombatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. 17 SS. 6 Taf. Mk. 3.—.
- L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. 31 SS. Mk. 1.80.
- Le caractère des Betsileo (Madagascar). 29 SS. Mk. 2.75.
- Duisburg Adolf v., Dr.: Untersuchungen über die Bedeutung einiger Bornu-Namen. 6 SS. Mk. 1.—.
- Eickstedt Egon, Freih. von: Die geographischen Bedingungen meiner rassenkundlichen Expeditionen in Südasien (1926—1929). 22 SS. 5 Taf. 1 Karte. Mk. 1.60.
- Fabo Fr. P.: Etnografía y lingüística de Casanare (Colombia, América meridional). 12 SS. Mk. —.40.
- Gil P. Fr. Serapio, O. Pr.: Proverbios, refranes y dichos anamitas. 48 SS. Mk. 1.20.
- Gilhodes P. Ch.: La Culture matérielle des Katchins (Birmanie). 20 SS. Mk. —.40.
- Graebner, Prof. Dr. Fr.: Thor und Maui. 21 SS. Mk. —.40.
- Grisward P. J., S. M.: Notes grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, Iles Salomones. 39 SS. Mk. —.60.
- Grosse, Prof. Dr. E.: Völker und Kulturen. 18 SS. Mk. —.60.
- Gusinde, P. Martin und Lebzelter, Dr. Viktor: Kranologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln. 27 SS. Mk. 1.20.
- Haarpaintner P. M.: Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.
- Heine-Geldern, Doz. Dr. Robert: Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. 40 SS. 25 Abb. auf 7 Taf. Mk. 2.—.
- Hestermann Ferdinand, Dr.: Die deutsche Afrikanistik bis 1913. VIII + 151 SS. Mk. 4.80.

- Hocart A. M.: Fijian and other demonstratives. 20 SS. Mk. —80.
- Höltker Georg, Dr. P., S. V. D.: Die Familie bei den Azteken in Altmexiko. 63 SS. Mk. 1.80.
- Honigsheim Paul: Eduard Hahn (†) und seine Stellung in der Geschichte der Ethnologie und Soziologie. 26 SS. Mk. —60.
- Hörmann K.: Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung. 6 SS. Mk. 1.—.
- Hornbostel Erich M. v., Prof. Dr.: Chinesische Ideogramme in Amerika. 8 SS. 1 Abb. Mk. —60.
- Imbelloni J., Prof. Dr.: Die Arten der künstlichen Schädeldeformation. 12 Taf., 22 Abb. 30 SS. Mk. 2.30.
- Kern Fritz, Prof. Dr.: Die Welt, worein die Griechen traten. I. 53 SS. Mk. 1.20.  
— Die Welt, worein die Griechen traten. II. 13 SS. Mk. —90.
- Kirschbaum P. Fr., S. V. D.: Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neuguinea. 14 SS. 4 Taf. Mk. —60.
- Kolinski Mieczyslaw: Die Musik der Primitivstämme auf Malakka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik. 5 Taf. 65 SS. Mk. 3.80.
- König Herbert, Dr.: Das Recht der Polarvölker. 158 SS. Mk. 4.—.
- Koppelman, Dr.: Die Sprache als Symptom der Kulturstufe. 37 SS. Mk. —80.  
— Die Verwandtschaft des Koreanischen und der Ainu-Sprache mit den indogermanischen Sprachen. 36 SS. Mk. —80.
- Koppers Wilhelm, Prof. Dr., S. V. D.: Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen. 17 SS. Mk. —60.  
— Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China. 22 SS. Mk. —60.  
— Weltgeschichte der Steinzeit. 22 SS. Mk. —60.
- Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.: Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische. 15 SS. Mk. —40.
- Kugler Fr. X.: Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —50.
- Lauffer, Prof. Dr. Berthold: Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. 23 SS. Mk. 1.—.
- Lebzelter, Dr. Viktor: Zur Geschichte der Bergdama. 4 SS. Mk. —32.  
— Zusammenfassender Bericht über meine Reisen und Forschungen in Südafrika 1926—1928. 9 SS. 2 Taf., 1 Karte. Mk. 1.—.
- Maes J., Dr.: Le Tissage chez les populations du Lac Leopold II. 16 SS. 7 Taf. Mk. 3.—.
- Meier Joseph P., M. S. C.: Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen“. 63 SS. Mk. 1.20.
- Menghin O.: Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien. 18 SS. 25 Abb. Mk. —80.
- Morice A. G., O. M. I.: The Great Déné Race. 256 SS. Reich illustriert. Mk. 25.—.
- Mötefandt, Dr. Hugo: Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht. 76 SS. 11 Abb. Mk. 2.50.
- Mostaert Antoine: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud). 46 SS. Mk. 1.50.
- Müller Fr. Ägidius, O. Trapp: Zur materiellen Kultur der Kaffern. 7 SS. 7 Taf. Mk. —60.
- Müller R. F. G., Dr.: Die Krankheits- und Heilsgottheiten des Lamaismus. 35 SS. 21 Textfig. Mk. 2.—.
- Nimuendajú Kurt: Wortliste der Šipáia-Sprache. 76 SS. Mk. 3.—.
- Pédrón, Rev. P. M., C. S. Sp.: L'enfant gbaya (Afrique française Centrale). 6 SS. Mk. —40.
- Peekel, P. Gerh., M. S. C.: Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg. 48 SS. 6 Abb. 2 Taf. Mk. 1.60.  
— Das Zweigeschlechterwesen. 68 SS. 44 Abb. Mk. 2.—.
- Perry W. J.: An analysis of the genealogical tables collected by Dr. Richard Thurnwald in Buin. 11 SS. Mk. —32.
- Plischke Hans: Gürtelinvestitur polynesischer Oberhäuptlinge. 16 SS. Mk. 1.—.
- Preuß K. Th., Prof. Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.
- Forschungsreise zu den Kágaba. Nachtrag: Lexikon, indianisch-deutsch und deutsch-indianisch. 113 SS. Oktav. Geh. Mk. 5.—.
- Raymund P.: Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.
- Rivet P.: Les Mélando-Polynésien et les Australiens en Amérique. 4 SS. Mk. —32.
- Röck Fritz, Dr.: Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern. 13 Abb. 1 Taf. 48 SS. Mk. 1.35.
- Rougier, P. Emmanuel, S. M.: Maladies et Medicines à Fiji autrefois et aujourd'hui. 12 SS. Mk. —40.
- Safi M., l'Abbé: Mariage au Nord du Liban. 10 SS. Mk. —40.
- Sandschejew Garma: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. 104 SS. 2 Taf. Mk. 3.—.

- Schebesta P. P.: Gesellschaft und Familie bei den Semang auf Malakka. 24 SS. Mk. —.60.  
 — Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise zu den Pygmäen in Belgisch-Kongo. 16 SS. 3 Taf. Mk. 2.—.  
 — Die Efe-Pygmäen. 4 SS. 2 Taf. Mk. 1.20.  
 — Die Ituri-Pygmäen-Expedition. 5 SS. Mk. —.80.
- Schebesta P. P. und Lebzelter V., Dr.: Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen. 31 SS. 4 Taf. und 18 Tab. Mk. 1.60.
- Schmidt, P. Joseph, S. V. D.: Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannshausen. Neu-Guinea. 67 SS. Mk. 1.75.
- Schmidt W. P., S. V. D.: Der Monotheismus der Primitiven. 7 SS. Mk. —.60.
- Schrijnen Jos., Mgr. Prof. Dr.: Volkskunde und religiöse Volkskunde. 16 SS. Mk. 1.—.
- Schulien P. M.: Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 50 SS. 5 Abb. Mk. 1.50.
- Schumacher P. P.: Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. 41 SS. 8 Taf. Mk. 2.—.
- Schwientek P., S. V. D.: *Shintō* auf Sado. 103 SS. 2 Doppeltafeln, 4 Taf., 6 Abb. Mk. 5.60.
- Sirelius U. T.: Die ethnographische Forschung in Finnland. 11 SS. Mk. —.80.
- Spann-Rheinsch Erika: Kretische und vorgriechische Sprache. 7 SS. Mk. —.60.
- Stahl Günther, Dr.: Zur Frage des Ursprungs des Tabakrauchens. 14 SS. Mk. —.70.
- Sternberg Leo, Prof. Dr.: The Ainu Problem. 44 SS. 12 Abb. Mk. 3.—.
- Strub Eugène, P.: Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique occidentale). 36 SS. Mk. 1.20.
- Tauern Odo D., Dr. †: Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran. 32 SS. Mk. 3.60.
- Teßmann Günther, Dr.: Die Tschama-Sprache. 31 SS. Mk. 2.—.
- Thurnwald R., Dr.: Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.
- Torrend, Rev. F. J., S. J.: Linkennesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-Lore. 17 SS. Mk. —.40.
- Trilles P. H., C. Sp. S.: Les Légendes des Bena Kanioka et le Folk-Lore Bantou. 45 SS. 1 Taf. Mk. —.80.
- Trimborn, Dr. Hermann: Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht der peruanischen Erntevölker. 9 SS. Mk. —.40.
- Uhlenbeck C. C., Prof. Dr.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. 9 SS. Mk. —.60.
- Unkrig W. A.: Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder. 76 SS. 4 Taf. Mk. 3.—.
- Vanoverbergh M.: Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.
- Notes on Iloko. 22 SS. Mk. 1.80.
- Negritos of Northern Luzon again (1 Karte). 175 SS. Mk. 6.—.
- Iloko Substantives and Adjectives. 20 SS. Mk. 1.60.
- Vatter, Dr. E.: Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien. 14 SS. Mk. —.60.
- Verbrugge R. P., Dr.: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 SS. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.
- La vie économique au Pays de San-Tao-Ho. 47 SS. Mk. 1.20.
- Viaene Ernest et Fernand Bernard: Contribution à l'Ethnologie congolaise. 31 SS. Mk. —.60.
- Volpert P. A., S. V. D.: Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China. 36 SS., 4 Abb., 3 Taf. Mk. 1.20.
- Walk L., Dr.: Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. 72 SS. Mk. 2.50.
- Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. 106 SS. Mk. 3.—.
- Wanger W.: The Zulu Notion of God. 85 SS. Mk. 2.—.
- Winthuis P. J., M. S. C.: Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain). 28 SS. Mk. —.60.
- Wölfel D. J., Dr.: Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.
- Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln. 14 SS. Mk. —.60.
- La Curia Romana y la Corona de España en la defensa de los aborígenes Canarios. 73 SS. 2 Tafeln. Mk. 2.20.
- Wulfi K., Dr.: Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.
- Zumoffen P. G., S. J.: La Néolithique en Phénice. 20 SS. 9 Abb. 7 Taf. Mk. 1.—.
- Zuure P. B.: *Immāna* le Dieu des Barundi. 43 SS. Mk. 1.50.
- Zyhlarz Ernst, Dr.: Das meroitische Sprachproblem. 57 SS. Mk. 3.20.



Separata aus der P. W. SCHMIDT-Festschrift.

- Breuil, l'Abbé H.: Les Roches peintes schématiques d'Helechal (Badajoz) Estremadure. 19 SS. 10 Abb. Mk. —.60.
- Christian, Prof. Dr. V.: Sprach- und Kulturpsychologisches. 12 SS. Mk. —.60.
- Czermak, Univ.-Prof. Dr. Wilhelm: Zum konsonantischen Anlautwechsel in den Sprachen des Sudan. 19 SS. Mk. —.80.
- Drexel Albert: Kann das Ful als hamitische Sprache gelten? 16 SS. Mk. —.80.
- Gahs, Prof. Dr. A.: Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. 38 SS. Mk. 1.60.
- Höltker, P. Georg, S. V. D.: Zeit und Zahl in Nordwestafrika. 21 SS. Mk. 1.—.
- Hornbostel, Erich M. v.: Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel. 21 SS. Mk. —.80.
- Koppers W., Prof. Dr., S. V. D.: Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland, 17 SS. 2 Taf. Mk. —.80.
- Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.: Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. 13 SS. 11 Abb. Mk. —.60.
- Lebzelter, Dr. Viktor: Die religiösen Vorstellungen der //Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Ethoshapfanne und des Ovambolandes und der Ovambu-Bantu. 9 SS. Mk. —.60.
- Müller, P. Franz, S. V. D.: Drogen und Medikamente der Guarani- (Mbya, Pai und Chiripa) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. 14 SS. Mk. —.60.
- Nekes, P. Dr. Hermann, P. S. M.: Zur Tonologie in den Bantusprachen. 13 SS. Mk. —.60.
- Nordenskiöld Erland: Cuna Indian conceptions of illnesses. 3 SS. Mk. —.32.
- Oyarzún, Dr. Aureliano: Los aborígenes de Chile. 12 SS. Mk. —.60.
- Planert, Dr. Wilhelm: Kritische Bemerkungen zu einigen Urbantu-Wortstämmen. 17 SS. Mk. —.80.
- Rivet P.: Relations commerciales précolombiennes entre l'Océanie et l'Amérique. 27 SS. 3 Abb. Mk. 1.—.
- Schebesta P. P., S. V. D.: Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. 10 SS. Mk. —.60.
- Schulien P. M., S. V. D.: Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 22 SS. Mk. —.80.
- Schumacher, P. Peter: Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen Bagesera-Bagizabá. 15 SS. Mk. —.60.
- Tastevin, Rev. P. C.: Noms génériques de Cours d'eau l'Amérique tropicale. 15 SS. 1 Karte. Mk. —.80.
- Trimborn, Dr. Hermann: Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich. 20 SS. Mk. —.80.
- Trombetti, Prof. Dr. Alfredo: I numerali africani e mundapolinesiaci. 17 SS. Mk. —.80.
- Uhlenbeck, Prof. C. C.: Het emphatisch gebruik van relatief-pronominale uitgangen in het Blackfoot. 9 SS. Mk. —.40.
- Walk L., Dr. theol. et phil.: Der Kausalitätsbegriff bei Schmidt-Koppers und Othmar Spann. 9 SS. Mk. —.40.
- Wanger W., Benefiz.: Gemeinschaftliches Sprachgut in Sumer und Ntu. 8 SS. Mk. —.40.
- Wölfel, Dr. Dominik Josef: Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft. 8 SS. Mk. —.40.

Soeben erscheint:

P. Dr. Johannes Thaurén S. V. D.

# Atlas der katholischen Missionsgeschichte

mit 49 vielfarbigen Haupt- und Nebenkarten, mit erläuterndem Text und alphabetischem Ortsregister. Preis S 40.—, RM 27.—, schweiz. Frs. 25.—, Doll. 7.— (Halbleinen), in Ganzleinen gebunden: S 44.—, RM 29.50, schweiz. Frs. 28.—.

Zum erstenmal erscheint ein alle Jahrhunderte umfassender Missionsgeschichtsatlas, der die Kulturarbeit der katholischen Kirche in den 1900 Jahren ihrer weltumspannenden Mission geographisch darstellt. Der Religions- wie Kulturhistoriker wird das Erscheinen dieses Werkes lebhaft begrüßen. Das Inhaltsverzeichnis gibt uns ein Bild des Reichtums, den der Atlas bietet.

## Inhalt:

- Blatt 1: Die Missionen des Altertums (1. bis 6. Jahrhundert), mit *Nebenkarten*: a) Die Missionsreisen des hl. Paulus, b) Missionsposten in Palästina (1. bis 6. Jahrhundert).
- Blatt 2: I. Die Völkerwanderung. II. Die Staatenbildung im beginnenden Mittelalter.
- Blatt 3: Die Missionen im Mittelalter.
- Blatt 4: Die wichtigsten Kulturstraßen der Alten Welt.
- Blatt 5: Die Franziskaner- und Dominikanerfahrten im ausgehenden Mittelalter, mit *Nebenkarte*: Mongolenreich im 12. bis 14. Jahrhundert.
- Blatt 6: I. Die Nestorianer-Mission im ausgehenden Mittelalter. II. Reisewege des hl. Franz Xaver, mit *Nebenkarte*: Missionsfahrten Xavers in Japan.
- Blatt 7: Asiatische Missionen im 16. bis 18. Jahrhundert, mit *Nebenkarten*: a) Molukkeninsel, b) Solorinsel, c) Patronatsdiözesen 1690 bis 1696.
- Blatt 8: Japanische Missionen im 16. bis 18. Jahrhundert, mit *Nebenkarten*: a) Koreanische Mission im 16. bis 19. Jahrhundert, b) Nord-Kiushiu.
- Blatt 9: Chinesische Mission im 19. Jahrhundert.
- Blatt 10: Indische Mission im 19. Jahrhundert, mit *Nebenkarten*: a) Tonkin, b) Vikariat Malakka.
- Blatt 11: Philippinen-Mission im 16. bis 19. Jahrhundert, mit *Nebenkarten*: a) Bucht von Manila, b) Marianen-Missionen im 16. Jahrhundert, c) Übersichtskarte.
- Blatt 12: Afrika-Missionen im 15. bis 19. Jahrhundert, mit *Nebenkarten*: a) Missionen im Kongoreich im 16. und 17. Jahrhundert, b) Missionen im Reiche des Monomotapa.
- Blatt 13: Afrika-Missionen vom Jahre 1800 bis 1900, mit *Nebenkarten*: a) Kirchliche Einteilung Afrikas in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, b) Kirchliche und politische Einteilung Afrikas im Jahre 1914.
- Blatt 14: Die Indianer-Missionen in Nordamerika (17. bis 19. Jahrhundert), mit *Nebenkarten*: a) Missionsreservationen in Südkalifornien, b) Florida-Missionen (16. bis 18. Jahrhundert).
- Blatt 15: Die Huronen- und Irokesen-Missionen im 17. bis 19. Jahrhundert, mit *Nebenkarten*: a) Die Missionen um Montreal und Quebec, b) Die Missionen am Ufer des Huronen-Sees.
- Blatt 16: Die Missionen Mittelamerikas im Entdeckungszeitalter und Neuzeit, mit *Nebenkarten*: a) Yukatan, b) Umgebung von Mexiko-Stadt, c) Südkalifornien, d) Pimeria.
- Blatt 17: Die Missionen Südamerikas (16. bis 19. Jahrhundert), mit *Nebenkarte*: Hierarchische und politische Gliederung im 19. Jahrhundert.
- Blatt 18: Missionen in Paraguay, 16. bis 18. Jahrhundert (Reduktionen).
- Blatt 19: Die Missionen Australiens und der Südsee bis zum Jahre 1900.

## Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes:

BAND 19, 1931—1932.

1. **Meinhof, Carl:** *Die libyschen Inschriften.* 1931. 46 S. RM 6.—.
2. **Bergsträsser, G.:** *Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's bibliographischen Schriften.* Im Druck.
3. **Spies, O.:** *Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte.* 1932. 126 S. RM 10.—

## Bibliotheca Islamica

Im Auftrage der D. M. G. herausgegeben

von

Hellmut Ritter.

- Bd. 1 a, b: *al-Aš'arī Abūl-Hasan 'Alī Ibn Ismā'il: Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam (maqālāt al-islāmijīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn), herausgegeben von H. Ritter, Teil I, 1929. Teil II, 1930. Subskriptionspreis je RM 13.50.*
- Bd. 2: *ad-Dānī Abū 'Amr 'Utmān Ibn Sa'id: Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen (at-taisir fi l-qirā'āt as-sab'), herausgegeben von O. Pretzl. 1930. Subskriptionspreis RM 10.80.*
- Bd. 4: *an-Naubahī Abū Muḥammed al-Ḥasan Ibn Mūsā: Die Sekten der Šī'a (Kitāb fihi maḍāhib firaq ahl al-imāma wa-asmā'uhā), herausgegeben von H. Ritter. 1931. Subskriptionspreis RM 10.—.*
- Bd. 5 d: *Ibn Ijās al-Ḥanafī Muḥammed Ibn Aḥmed: Chronik von Ägypten (bādā'i' az-zuhūr fi waqā'i' ad-duhūr), Teil IV (906—921=1500—1515), herausgegeben in Gemeinschaft mit M. Sobernheim von P. Kahle und M. Mustafa. 1931. Subskriptionspreis RM 30.—.*
- Bd. 6 a: *aš-Šafadī Ṣalāḥaddīn Ḥalīl Ibn Aibak: Das Biographische Lexikon (al-wāfi bi l-wafajāt), Teil I (Muḥammed b. Muḥammed—Muḥammed b. Ibrāhīm b. 'Abd arrahmān), herausgegeben von H. Ritter. 1931. Subskriptionspreis RM 25.—.*

Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erhalten bei direktem Bezug durch F. A. BROCKHAUS, Leipzig, Querstraße 16, eine Preisermäßigung von 20%.

---

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig.



# Österreich im „Großen Brockhaus“.

Ein paar Bemerkungen zum Erscheinen des 10. Bandes.

(Kat—Kz, 800 Seiten, in Ganzleinen S 47.—; bei Rückgabe eines alten Lexikons nach den festgesetzten Bedingungen S 43.—)

Mit dem neuen Band, der trotz aller Nöte und Schwierigkeiten der Gegenwart pünktlich zum angesetzten Zeitpunkt erschienen ist, liegt die Hälfte des großen Werkes vor. Dies mag Veranlassung sein, einmal rückblickend zu betrachten, was bisher geleistet worden ist, um daran zu ermessen, was uns das Werk nach seiner Vollendung bieten wird. Insbesondere sei einmal untersucht, ob wir Österreicher mit der Berücksichtigung der Dinge, die uns besonders angehen, im „Großen Brockhaus“ zufrieden sein können. Um es gleich vorwegzunehmen: wir können diese Frage mit einem vorbehaltlosen Ja beantworten. Die Vernachlässigung, die wir früher bei deutschen Nachschlagewerken gelegentlich beklagen mußten, besteht nicht mehr: „Der große Brockhaus“ läßt unseren Verhältnissen die gleiche eingehende Beachtung und Würdigung zuteil werden wie denen innerhalb des Reichsgebietes, so daß wir das Werk auch in dieser Beziehung aufs wärmste empfehlen können. Dies zeigt sich zunächst in städte- und landeskundlicher Hinsicht: die untere Einwohnergrenze für die Aufnahme von Ortschaften ist die gleiche wie für das Reichsgebiet. Wir finden unser österreichisches Ehrwald oder Braunau, unser Hochjoch oder die Illwerke ebenso gut wie einen entsprechend wichtigen Begriff in Deutschland. Auch hinsichtlich der Bebilderung, die bekanntlich zu den großen Vorzügen des Werkes gehört, hat Österreich nicht schlechter abgeschnitten als das Reich. Der zuletzt erschienene 10. Band zeigt uns — um nur ein paar Beispiele anzuführen — Ansichten von Kitzbühel und Klosterneuburg, das Benediktinerstift Kremsmünster, Burg Kreuzenstein bei Korneuburg und Kufstein mit der Feste Geroldseck. Hier finden wir in dem dazugehörigen Artikel auch die vor kurzem eingeweihte Heldenorgel aufgeführt. Von Gustav Klimt, dem einmaligen Führer der Wiener Sezession, ist das Gemälde „Der Kuß“ abgebildet. Auf der Tafel „Krankenhaus“ finden wir die Darstellung eines Tagesraums im Krankenhaus der Stadt Wien in Lainz. Ferner werden Stadtpläne von Graz, Innsbruck, Klagenfurt, Lagepläne von Badgastein und Ischl gebracht. Bei Artikeln über juristische Fragen folgen der Darstellung des reichsdeutschen Rechts stets die Abweichungen in Österreich, so daß auch in dieser Beziehung „Der Große Brockhaus“ ein guter Berater für jeden Österreicher ist. Dem Gebiet der österreichischen Verwaltung ist genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Beispiele hierfür geben Artikel wie Bundesgesetzblatt, Bundesrat, Eisenbahntarife, Hypothekendarlehen usw. Auch die „Deutsche Literatur in Österreich“ ist in einem eigenen Artikel dargestellt. Wenn wir so an diesen Beispielen, die aus der Fülle des Gebotenen herausgegriffen sind, mit Genugtuung feststellen können, daß auch die Wünsche des Österreichers im neuen „Großen Brockhaus“ erfüllt sind, mögen noch ein paar Worte über die allgemeine Bedeutung des Nachschlagewerkes am Platze sein. Die Vorzüge früherer Auflagen des Brockhaus — gewissenhafte Berichterstattung über alle Gebiete nicht minder als dauerhafte und geschmackvolle Ausstattung — sind heute in glücklichster Weise dadurch ergänzt worden, daß man sich bewußt auf die praktische Verwendbarkeit des Werkes im täglichen Leben eingestellt hat. „Der große Brockhaus“ ist ja nicht zur Belastung unseres Gehirns mit ungeheurem Wissensstoff da — man soll ihn gewiß nicht auswendig lernen! — sondern gerade zur Entlastung: jeder wird darin nachschlagen können, was ihm irgend von Nutzen sein kann. Sei es, daß er Tatsachen wissen will: den Erreger und die Bekämpfung einer Krankheit, den Lebenslauf eines Nobelpreisträgers, den Verlauf der Isonzoschlachten, die Aussprache von Namen wie Chemnitz, Los Angeles, Grevenbroich, Kuklux-Klan. Oder daß er praktische Hilfe wünscht: Ratschläge für erste Hilfe bei Unglücksfällen oder Vergiftungen, über die Berufswahl der Kinder, über Rechtsfragen. Aus all diesen Einzelheiten ergibt sich das Gesamtbild eines Nachschlagewerkes, das uns in tausenderlei Fragen jeden Tag unentbehrlich ist. Dazu kommt noch etwas, das uns von ausschlaggebender Bedeutung zu sein scheint: die unbestechliche Sachlichkeit, mit der „Der Große Brockhaus“ über alles berichtet. Hierzu seien einige Worte erlaubt. Die Objektivität des „Großen Brockhaus“ bedeutet nicht etwa Standpunktlosigkeit, nicht eine „verwaschene Synthese“, wie sie Unentschiedene lieben, sondern in vielen Fällen gerade die Feststellung der Unvereinbarkeit abweichender Ansichten und Lehrsätze. Seine Sachlichkeit ist keine Lauheit, sie ist unbeirrbarer Wille zur Gerechtigkeit. Nicht durch hartnäckiges Verfechten einseitiger Standpunkte die im deutschen Volke leider zur Genüge bestehenden Gegensätze vertiefen, sondern durch gerechtes Abwägen des Für und Wider gegenseitiges Verständnis wecken, das ist eine der hohen nationalen Aufgaben des „Großen Brockhaus“, die zu erfüllen man wahrhaft „Dienst am Volk“ nennen kann. Die Bildung einer Weltanschauung bleibe jedem überlassen, hier erhält er unbestechlichen Bericht über alle wichtigen Dinge, Begriffe und Persönlichkeiten. Gewiß, die Zeiten sind schwer und der „Große Brockhaus“ ist ein umfangreiches Werk, aber es besteht ja die Möglichkeit, es sich bandweise nach und nach zu erwerben. Daß wir im redaktionellen Teil hierauf besonders hinweisen, mag ein Zeichen dafür sein, als welche bedeutsame Kulturtat für alle Deutschen wir den „Großen Brockhaus“ bewerten.

**DER  
GROSSE  
BROCKHAUS**

Handbuch  
des Wissens in  
20 Bänden

Jetzt  
zur Hälfte vollendet

Auf Wunsch  
kleine Monatsraten

Das Werk kann  
bandweise  
nach und nach bezogen  
werden

Günstige  
Umtauschbedingungen

Über

200 000 Stichwörter  
42 000 Abbildungen  
220 Hauptkarten u.  
Stadtpläne

Zuverlässig

Objektiv

Allgemein-  
verständlich

„... Wenn alle Werte  
sinken, alle Valuten  
enttäuschen, der Wert  
dieses Monumental-  
werkes bleibt! ...“

Sonntagsblatt,  
Budapest

**F. A. BROCKHAUS · LEIPZIG**

Der Unterzeichnete bittet um unverbindliche Zusendung  
des Probeheftes »Der Große Brockhaus neu von A-Z«

Name u. Ort: .....

Straße: .....

# VERLAG ASIA MAJOR G. M. B. H.

Leipzig C1, Liebigstraße 6

**Asia Major.** Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen des Fernen Ostens. Hrsg. v. BR. SCHINDLER u. FR. WELLER, Vol. VII, Fasc. 4. Mit 3 Tafeln. 1932. gr. 8°. Preis: Mk. 22.—.

**Inhalt:** WEDEMEYER, A. Über die Sonnenflagge Japans. Mit 2 Taf. — HEEREN, J. J. Father Bouvet's Picture of Emperor K'ang Hsi. With 1 plate. — SCHMIDT, P. Chinesische Elemente im Mandschu. Mit Wörterverzeichnis. — HAUER, E. Ein Thesaurus der Mandschusprache. — SCHINDLER, B. Zu FR. WELLER, Über das Brahmajālasutra. — Verzeichnis der zur Besprechung eingegangenen Schriften. — Japanische Zeitschriften und Bücher. Bericht des Japanisch-Deutschen Kultur-Instituts, Tokio. — Bibliotheca Orientalis. (Zusammen zirka 700 Nummern Neuerscheinungen und zirka 500 Nummern ältere Werke.)

Die Preise für die einzelnen Bände sind: Vol. I: Mk. 80.—; II. Mk. 80.—; III: Mk. 80.—; IV: Mk. 80.—; V: Mk. 68.10; VI: Mk. 83.—; VII, 1/2: Mk. 38.—; VII, 3: Mk. 30.—; VII, 4: Mk. 22.—. Jeder Band wird auch einzeln abgegeben.

Wir veröffentlichen jetzt in der *Asia Major* ausführliche bibliographische Berichte über Neuerscheinungen, die im „Fernen Osten“ verlegt werden. In den letzten Heften brachten wir bereits wertvolle Zusammenstellungen der in letzter Zeit erschienenen chinesischen und japanischen Originalarbeiten in Originaltypen, Transkription und Übersetzung. Die japanischen Berichte, die vom Japanisch-Deutschen Kultur-Institut in Tokio herausgegeben werden, zeichnen sich besonders durch Reichhaltigkeit und sorgfältige Bearbeitung aus. In den Berichten dieses Instituts finden sich stets die Veröffentlichungen des letzten Vierteljahres fast vollständig verzeichnet.

Für die chinesische, mandschurische, mongolische, tibetische, indische, siamesische, singalesische, annamitische Literatur sind ähnliche Berichte vorbereitet und gute Kenner dieser Literaturen, die an Ort und Stelle die Neuerscheinungen erfassen, haben ihre Mitarbeit zugesagt.

Dadurch, daß in unseren Bibliographien besonders sorgfältig die Zeitschriftenartikel beachtet werden, bilden diese Zusammenstellungen für den Gelehrten, die Bibliotheken, Seminare usw. unentbehrliches Nachschlagematerial.

Außerdem bringen wir in unserer „Bibliotheca Orientalis“ die wichtigsten europäischen und amerikanischen Neuerscheinungen und Zeitschriftenartikel, so daß die interessierten Kreise sich stets schnell und gründlich über die neueste Literatur unterrichten können, im Gegensatz zu ähnlichen Arbeiten, die bei ihrem Erscheinen meist schon längst bekanntes Material und die orientalischen Ausgaben nur ganz unvollständig in Umschriften bringen.

Wir hoffen, durch unsere Bibliographien einen längst empfundenen Mangel abzustellen.

\*\*\*\*\*

Soeben wird ausgeliefert:

## Veröffentlichungen der Katholischen Universität, Tôkyô, Jôchi Daigaku.

Xaveriusreihe, Bd. I:

Schurhammer, G. (S. J.) Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinter-Indien, Molukken, Philippinen, China und Japan) zur Zeit des hl. Franz Xaver 1538—1552. Mit 30 Tafeln. Lg. 1932. Etwa 600 Seiten. Preis: brosch. Mk. 50.—; geb. Mk. 53.—.



# **SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES LONDON INSTITUTION**

**(UNIVERSITY OF LONDON).**

**FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.**



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given by modern methods in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Marathi, Tamil, Telegu, Bengali, Chinese, Japanese, Swahili and Hausa. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for special courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice.

## **LIBRARY.**

The Library of the School contains upwards of 67,000 books, 5200 pamphlets and 490 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

## **BULLETIN.**

The Bulletin of the School of Oriental Studies, price 6/- per part, is issued about twice a year and is published by the School.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African Languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director,  
**Sir E. Denison Ross, C. I. E., Ph. D.**

# KOLONIALE RUNDSCHAU

MONATSSCHRIFT FÜR KOLONIALE WIRTSCHAFT,  
VÖLKER- UND LÄNDERKUNDE.

*Unter Mitarbeit von*

*Prof. Dr. Behrmann, Frankfurt a. M.; Prof. Dr.  
Friedrich Fülleborn, Hamburg; Geheimrat Prof.  
Dr. Erich Kaiser, München; Prof. Dr. Julius Lips,  
Köln; Geheimrat Prof. Dr. Karl Sapper, Würzburg;  
Prof. Dr. Heinrich Schmitthenner, Leipzig; Prof.  
Dr. Franz Thorbecke, Köln; Prof. Dr. Diedrich  
Westermann, Berlin.*

*Herausgegeben von*

*Hans von RAMSAY und Prof. Dr. Carl TROLL.*

---

*Jährlich erscheinen 6 Doppelhefte.*

*Inland RM 12.—, Ausland RM 13.50, Einzelheft RM 2.—.*

---

*Probenummern kostenlos.*

---

*Bestellungen bitte zu richten an den Verlag*

**KOLONIALE RUNDSCHAU**  
**BERLIN W 35, POTSDAMERSTRASSE 97.**

Bankkonto: Kolonialkriegerdank, Commerz- und Privatbank, Dep.-  
Kasse H. I., Berlin W 35, Potsdamerstraße 97.

**Oriental Books, Indian and Persian Art, MSS., Bronzes, &c.**

*Inspect our GALLERY of ORIENTAL ART.*

All the books prescribed for students at the School of Oriental Studies  
and the Universities are kept in Stock.

*JUST PUBLISHED*

**The Damascus Chronicle of the Crusades**

Part I — From 1097 to 1132.

Part 2 — 1132 to 1160.

Extracted and translated from the Chronicle of Ibn al-Qalanisi.

8 vo. cloth.

By H. A. R. GIBB.

Price 15 s.

**Mekka**

in the latter part of the 19th Century

Daily life, customs and learning: the Moslims of the East-Indian Archipelago.

By C. SNOUCK HURGRONJE, Litt.D.

Professor of the Leyden University.

Translated by J. H. MONAHAN, formerly H. M. B. Consul at Jeddah.

With twenty Plates and two Maps. 8 vo., cloth, pp. VI, 309.

fl. 9.50

**The Buddha's Golden Path**

A manual of practical Buddhism, based on the teachings and practices of the  
Zen Sect, but interpreted and adapted to meet modern conditions.

By DWIGHT GODDARD.

Revised Second Edition.

With three plates and a frontispiece. 12 mo, cloth, pp. X, 214.

Price 4 s.

Just Published:

**"The Ball and the Polo Stick"**

A literal translation into English of the persian poem

**Gūi u Chaugān or Hālnāma by 'Ārifī**

With 3 illustrations in colour on polo, from 3 miniatures hitherto unpublished.

By R. S. GREENSHIELDS

8 vo. cloth, pp. 31.

I. C. S. (Ret.) M. R. A. S.

Price 12/6.

---

**LUZAC & CO.**

**Oriental and Foreign Booksellers**

Agents to the India Office; Royal Asiatic Society; School of Oriental Studies, London;  
Asiatic Society of Bengal, Calcutta; Bihar and Orissa Research Society, India; Society of  
Oriental Research, Chicago; Siam Society, Bangkok, &c., &c.

**46 GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W. C. 1.**

(Opposite the British Museum.)



E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung  
(Erwin Nägele), G. m. b. H., Stuttgart.

# ETHNOLOGISCHER ANZEIGER

*Jahresbibliographie und Bericht über die völkerkundliche Literatur.*

IN VERBINDUNG MIT

H. BAUMANN, A. BYHAN, H. DAMM, W. EBERHARD,  
H. FINDEISEN, M. GUSINDE, R. HEINE-GELDERN,  
F. W. KÖNIG, F. LESSING, O. NACHOD, W. PRINTZ

HERAUSGEGEBEN VON

M. HEYDRICH, Dresden.

Der „Ethnologische Anzeiger“ gibt eine möglichst vollständige Bibliographie über die weitverstreute, internationale völkerkundliche Literatur. Er enthält Referate über wichtige ethnologische Neuerscheinungen und bringt Mitteilungen über neueste Forschungsergebnisse, Kongresse, Personalien etc.

Bd. I. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1924 und 1925. Referate und laufende Mitteilungen, 510 Seiten und 4 Tafeln. Gr.-8°. 1928. Preis Mk. 40.—.

Bd. II. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927. Referate und laufende Mitteilungen. Heft 1—7. 728 Seiten mit 13 Tafeln. Preis zusammen Mk. 66.20. Heft 8 (Schlußheft von Bd. II) befindet sich im Druck.

Inhalt von Bd. II, Heft 7 (erschienen Jänner 1932):

Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927:  
Südostasien (Schluß). — Vorderindien. — Allgemeine Völkerkunde  
Referate: Ostasien, Amerika, Ozeanien.

Berichte und Mitteilungen: Kongresse. — Museen. — Expeditionen. — Neue Zeitschriften — Personalien.

Bd. III. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1928 bis 1930. Referate und Mitteilungen. Im Druck.

Prospekte über den „Ethnologischen Anzeiger“ in deutscher und englischer Sprache werden Interessenten gerne kostenlos abgegeben.





---

---

Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“  
St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).

---

---

## Neuerscheinungen!!

WILLIAMS J., Rev.: Grammar Notes and Vocabulary of the Language of the Makuchi Indians of Guiana. 413 SS. Preis Mk. 20.—. (Bd. VIII der „Anthropos“-Bibliothek linguistischer Monographien.)

MULLIE J.P.: Het Chineesch Taaleigen (Die Eigenart der chinesischen Sprache). Zweiter Teil. 607 SS. Preis Mk. 24.—. (Bd. VI der „Anthropos“-Bibliothek linguistischer Monographien.)

Compte-Rendu der „Semaine d'Ethnologie religieuse“. V. Tagung in Luxemburg 1929. (Die Referate dieser Tagung behandelten besonders das Thema: „Die Familie bei den Naturvölkern.“) 367 SS. Preis Mk. 12.—.

### Mai 1931 erschien:

GUSINDE M.: Die Feuerland-Indianer, Bd. I: Die Selk'n'am. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der Großen Feuerland-Insel. XXXII u. 1176 SS. Kleinquart, mit 90 Textabbildungen, 1 bunten Titelbild und 4 Karten; außerdem 1 bunte Tafel und 50 Lichtdrucktafeln mit 129 Bildern in eigener Mappe. Preis Mk. 160.—. (Bd. I der „Anthropos“-Bibliothek, Expeditionsserie.)

---

---

### Wir kaufen zurück:

**„Anthropos“, Bd. II (1907) bis V (1911)**

Angebote bitte zu richten an den Verlag des „Anthropos“, **St. Gabriel-Mödling** bei Wien (Österreich).

### Nous désirons racheter:

**«Anthropos», Vol. II (1907) à V (1911)**

Adresser les offres à l'Administration de l'«Anthropos», **St. Gabriel-Mödling** près Vienne (Autriche).



**Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:**

42 Mark = 70 österr. Schilling = 10 Dollars.

**Die Mitarbeiter** beziehen 25 Separatabdrucke. Werden mehr Abdrucke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrucke sie wünschen.

**Alle Mitteilungen und Anfragen**, die sich auf den Verlag der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Alle** auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an die Schriftleitung des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir:** 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 10 Dollars.

**Les collaborateurs** ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

**Pour tous les renseignements** concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

**Pour tout ce qui concerne la rédaction** prière de s'adresser directement: A la rédaction de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

**Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:**

42 Mark = 70 austr. Schill. = 10 Dollars.

**Contributors** receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

**For all information** regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

**For all information** regarding the magazine please address: Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

**Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:**

**In Österreich und Deutschland** beim Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**En France** chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

**In Belgique en Nederland** bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemijnlaan 127, Brussel.

**In England:** Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

**In Italia** presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33A.

**W Polsce:** Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

**In United States and Canada:** Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

**En Argentina, Uruguay y Paraguay:** Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

**Brazil:** Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

**En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela:** Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

---

Verantwortlicher Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.